Die

Theorie der freiwilligen Verstocktheit

und ihr Verhältnis

zur Lehre des hl. Thomas von Aquin.

Erwiderung auf die Replik Prof. Kiefls:

„Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod"

in der Passauer „Theologisch-praktischen Monatsschrift"
März und April 1905.

Von

Johann Stufler S. J.

Innsbruck.
Druck und Verlag von Fel. Rauch (Karl Pustet).
1905.

Die

Theorie der freiwilligen Verstocktheit

und ihr Verhältnis

zur Lehre des hl. Thomas von Aquin.

Erwiderung auf die Replik Prof. Kiefls:

„Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod"

in der Passauer „Theologisch-praktischen Monatsschrift"

März und April 1905.

Von

Johann Stufler S. J.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch (Karl Pustet).

1905.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

FEB 23 1937

9295

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates Brixen
und Erlaubnis der Ordensobern.

Professor Kiefl hat, wie wohl den meisten Lesern bekannt sein dürfte, meinem Buche: ‚Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod‘ in der Passauer Monatsschrift, August 1904, eine längere Besprechung gewidmet. In dieser wollte er den Nachweis erbringen, daß meine Darstellung der Lehre Schells über die Ewigkeit der Hölle, die Todsünde und die Erlösung ein großes Unrecht gegen den genannten Verfasser und eine schwere Verirrung wissenschaftlicher Kritik sei. Ich erwiderte ihm in einer Broschüre: ‚Die Verteidigung Schells durch Prof. Kiefl‘ und zeigte, daß nicht ich, sondern er selbst in den erwähnten drei Punkten Schell völlig mißverstanden habe. Auf diese Erwiderung hat Prof. Kiefl im Märzheft der Passauer Monatsschrift eine Replik folgen lassen, die sich jedoch nur zum geringsten Teil mit den von mir vorgebrachten Gegenargumenten abgibt und den Streit auf ein ganz neues Gebiet verlegt. Es scheint demnach, daß mein Gegner seine früheren Positionen selbst aufgibt. Obwohl auch die Replik wieder viele schwere Anklagen und Vorwürfe gegen mich bringt, ist sie doch der Hauptsache nach dazu bestimmt, die dogmatische Korrektheit ihres Verfassers zu verteidigen. Die Wichtigkeit der Fragen, welche in dieser Replik besprochen werden, bestimmte mich, nochmals eine Erwiderung folgen zu lassen; denn gerade in meiner Polemik mit Prof. Kiefl habe ich die Erfahrung gemacht, daß in den wichtigsten Punkten der Eschatologie noch bedauernswerte Ideenverwirrung herrscht. Deshalb dürfte diese Broschüre als Ergänzung zu der früheren vielleicht nicht ganz unnütz sein.

Ich hatte in meiner Antwort (S. 55) unter anderem auch das an K. beanstandet, daß er der Theorie Schells von der freiwilligen Verstocktheit rückhaltslos beistimme und bemerkt, die unabweisliche Konsequenz dieser Lehre sei die Apokatastasis und die Leugnung des

Dogmas von der Ewigkeit der Hölle. Da jedoch K. die feierliche Versicherung gegeben hatte, er halte die Ewigkeit der Hölle für katholisches Dogma und deren Leugnung für Häresie, und ich nicht den geringsten Grund hatte, an der Aufrichtigkeit dieser Versicherung zu zweifeln, fügte ich noch die Worte hinzu: ‚Ich will jedoch zur Ehre des Rezensenten annehmen, daß er die furchtbare Tragweite jener Worte nicht durchschaute, als er sie niederschrieb'.

Diese Entschuldigung enthält an sich gewiß keine Beleidigung, da es auch dem größten Gelehrten widerfahren kann, daß er die letzten Konsequenzen eines von ihm aufgestellten Satzes übersieht, besonders, wenn es sich um eine Disziplin handelt, die nicht sein Fachgegenstand ist. Doch Kiefl nahm diese Entschuldigung äußerst ungnädig auf. ‚Es ist sehr naiv', schreibt er (S. 341), ‚mir da noch den Milderungsgrund der Borniertheit zuzubilligen, daß ich die furchtbare Konsequenz der Worte nicht durchschaut habe!' Nun gut; da mein Gegner es so haben will, nehme ich diesen Entschuldigungsgrund einstweilen zurück; mag er also für alle Folgerungen eintreten, welche sich aus der Theorie der freiwilligen Verstocktheit notwendig ergeben.

Kiefl tritt also in seiner neuesten Abhandlung mit Feuereifer *für die freiwillige Verstocktheit der Verdammten* ein, d. h. für jene Theorie, welche behauptet, daß die Verdammten mit vollkommen freier Selbstbestimmung auf ewig an der Sünde festhalten und ewig frei von Gott nichts wissen wollen, für jene Theorie, deren *oberster Grundsatz* lautet: *Eine ewige Strafe ohne ewig freien bösen Willen ist ungerecht* (Mschr. S. 346).

Bis jetzt war, in Deutschland wenigstens, *Schell* der einzige Verfechter dieser Theorie; *Kiefl* ist meines Wissens der erste Theologieprofessor, der ihm hierin *unbedingt* folgt. Ich habe in meinem Buche: ‚Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod' den Nachweis erbracht, daß die freiwillige Verstocktheit in Widerspruch stehe mit der Lehre der hl. Schrift und der Väter und mit der gesunden Vernunft und sich mit dem Dogma der Ewigkeit der Hölle nicht vereinigen lasse. Dagegen sucht jetzt Kiefl darzutun, daß diese Theorie allein geeignet sei, gegenüber den scharfsinnigen Einwendungen des modernen Unglaubens gegen dieses Dogma den richtigen Weg zu weisen, ja daß die gegenteilige Auffassung in offenem Widerspruch stehe mit dem Grundgedanken aller Beweise für Gott und Unsterblichkeit. Meinen Bedenken aber begegnet er hauptsächlich dadurch, daß er *Schells Position zu verstärken sucht durch einen Bundesgenossen*,

der in der Theologie unbestritten das größte Ansehen genießt, durch den hl. Thomas.

Also der hl. Thomas ein Bundesgenosse Schells, ein Verteidiger der Theorie der freiwilligen Verstocktheit: das ist die neueste Entdeckung auf dem Gebiete der Dogmengeschichte! Wer hätte so etwas vor drei Monaten noch geahnt? Hatte man doch bis jetzt ganz allgemein geglaubt, nach der Lehre des hl. Thomas seien die Verstockten ganz unfähig nicht bloß zu übernatürlicher, heilskräftiger Reue, sondern auch zu jeder natürlichen, sittlichen Reue über ihre Sünden, so verfestigt im Bösen, daß sie auf keine Weise von ihrem verkehrten Endziel ablassen könnten und nur Gott per absolutam potentiam oder durch ein Wunder eine Sinnesänderung in ihnen zu bewirken vermöchte. So verstanden den Aquinaten alle Theologen seit sechs Jahrhunderten ausnahmslos. Wenn also Kiefl uns das Gegenteil versichert, so wird er es wohl sehr begreiflich finden, daß wir seine Beweise einer sehr genauen Prüfung unterziehen. Übrigens hat er uns diese Prüfung sehr leicht gemacht, da er nur eine einzige kurze Stelle aus dem hl. Thomas für sich anführt.

Wie lautet also die Stelle, die bisher von allen Theologen übersehen wurde und gleichwohl solche Beweiskraft in sich birgt, daß Kiefl es für überflüssig erachtet, die Gegenargumente zu berücksichtigen? Sie ist dem Comp. theol. c. 175 entnommen und wird von K. also übersetzt: ‚Die Verdammten empfinden keinen Schmerz darüber, daß sie gesündigt haben. Denn niemand empfindet Schmerz darüber, daß er angestrebt, was er noch immer für das Beste hält. Auch jetzt würden sie, wenn ihnen die Möglichkeit gegeben würde, jene Sünden wieder begehen und dieselben dem Besitze Gottes vorziehen‘.

Diesen Worten fügt K. noch folgende Erklärung bei: ‚Also jedenfalls erklärt Thomas den remorsus conscientiae nicht wie Stufler dahin, daß die Verdammten sich bekehren und das Versäumte nachholen möchten. Eben daß sie, wenn ihnen die Möglichkeit gegeben wäre, wieder sündigen würden, ist ein Beweis, daß sie innerlich freiwillig verstockt sind‘ (S. 340). Und an einer andern Stelle lesen wir: ‚Auch der hl. Thomas schildert die Seelenqual der Verdammten; allein er läßt sie trotz der Einsicht, wohin die Sünde sie geführt, so innerlich frei an ihr festhalten, daß sie, wenn sie wieder sündigen könnten, es sofort

BQT
1455

tun würden. Sie würden die Sünde wieder dem Besitze Gottes vorziehen. Die innere Freiheit des Festhaltens des Willens an der Sünde ist doch mit dieser Bestimmung des hl. Thomas evident ausgesprochen' (S. 344). Das ist der ganze Beweis, den K. für seine Behauptung erbringt.

Um jedoch den Gedankengang Kiefls mehr zu präzisieren, halte ich es für nötig, auch das, was dem obigen Thomaszitate bei K. unmittelbar vorhergeht, hier beizufügen. Wir lesen dort: ‚Alle Theorien, welche, wie die Verzweiflungstheorie Stuflers, dem Geiste der Verdammten die sittliche Freiheit absprechen, sind vollständig unbrauchbar für die moderne Apologetik . . . Nimmt man mit Stufler an, daß die Verdammten ihre Sünden bereuen, daß sie Gott gehorsam sein wollen, aber daran gehindert werden, daß sie das Versäumte nachholen, sich bekehren möchten u. s. w., dann vermögen wir das Dogma von der Ewigkeit der Hölle nicht mehr zu verteidigen. Was sollte das für ein Gott sein, der die ewig nach seiner Liebe und nach seinem Lichte sich sehnende Seele ewig zurückstößt? Man sagt: Aus Gerechtigkeit. Allein ist die Gerechtigkeit losgelöst von der Liebe? Was würde man zu einem Menschen sagen, der einen Todfeind aus Gerechtigkeit für immer von sich stößt, wiewohl dieser unausgesetzt nach seiner Liebe riefe? Nein, das mysterium iniquitatis ist, daß der Sünder ewig von Gott nichts wissen will, sondern freiwillig an der Sünde festhält' (S. 340).

Sehen wir einstweilen ganz davon ab, daß die von mir aufgestellte Theorie falsch wiedergegeben ist, und beachten wir nur Kiefls Gedankengang.

Nach Stufler, so schließt er, möchten die Verdammten sich bekehren, aber sie werden von Gott gehindert; nach Thomas wollen die Verdammten sich nicht bekehren und würden lieber wieder sündigen als in den Besitz Gottes gelangen. Nach Stufler besteht ein äußerer Zwang, nach Thomas nicht. Folglich sind beide Ansichten grundverschieden. Nun ist aber die Theorie, welche Stufler verteidigt, die Theorie der unfreiwilligen Verstocktheit; folglich müssen nach Thomas die Verdammten freiwillig verstockt sein. Der Syllogismus, der dem Gedankengang zugrunde liegt, ist folgender: Alles, was nicht aus äußerem Zwang geschieht, ist freiwillig. Nun halten aber nach Thomas im Gegensatz zu Stufler die Verdammten nicht aus äußerem Zwang an der Sünde fest; folglich ist ihr Festhalten ein freiwilliges.

Der Obersatz dieses Syllogismus unterliegt schweren Bedenken sowohl vom Standpunkt der Psychologie als von dem der Dogmatik aus.

Vom psychologischen Standpunkt aus betrachtet ist er ein Unding. Denn da ein äußerer physischer Zwang auf den Willen ein Widerspruch ist, indem eben der Wille nichts wollen kann, was er nicht will, so müßten zufolge des Obersatzes alle Akte des Willens freie Akte sein, wenn die Freiheit von äußerem Zwang schon das Wesen der Willensfreiheit ausmachte. Das wird wohl auch Kiefl nicht im Ernste behaupten wollen. Wohin kämen wir auch, wenn man uns alle **motus primo primi**, alle **actus indeliberati** als freie Handlungen anrechnen wollte? Wer könnte da noch die Gebote Gottes erfüllen, wer ein sittlich reines Leben führen? Und doch könnte man diesen absurden Folgerungen nicht entgehen, wenn es wahr wäre, daß die Verdammten, weil sie nicht von außen, von Gott gehindert werden, ihre Sünden zu bereuen, schon deswegen allein frei an der Sünde festhielten. Gewiß werden wir nicht von außen gehindert, die Glückseligkeit im allgemeinen zu fliehen und das Elend zu lieben; aber sind wir deshalb schon frei in dem Streben nach Glückseligkeit und in dem Widerstreben gegen das Elend? Die Worte des hl. Thomas geben aber kein Recht weiter zu schließen, als daß die Verdammten nicht aus äußerem Zwang verstockt seien. Es handelt sich hier durchaus um keine subtile Distinktion, die etwa ein besonders tiefes Studium erforderte; umsomehr muß es uns wundern, daß sie K. völlig entgangen ist.

Noch schlimmer jedoch ist es, daß Kiefl, der doch in seiner Abhandlung als Dogmatiker auftritt, nicht beachtet hat, daß gerade jener Grundsatz, den er seinem Beweise stillschweigend zugrunde legte, von der Kirche mehrmals verurteilt wurde. So lautet z. B. die prop. 66 Baii: **Sola violentia repugnat libertati hominis naturali**; und die prop. 39: **Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit.** Vgl. auch prop. 3, Jansenii. Es ist also der Satz von der Kirche verworfen, daß alles, was **voluntarie** geschieht, frei geschehe. Nun sagt aber der von K. angeführte Satz des hl. Thomas nicht mehr, als daß die Verdammten **voluntarie**, nicht gezwungen an der Sünde festhalten (ja Thomas leugnet sogar aufs entschiedenste, wie wir sehen werden, daß die Verdammten mit Freiheit am Bösen hängen). Kiefl durfte also keineswegs sofort schließen: Die Verdammten sind nach Thomas mit freiem Willen verstockt; noch viel weniger durfte er diese Folgerung als ‚evident' bezeichnen. Eine solche Verwechslung von

Fundamentalbegriffen, dünkt uns, müßte man doch vermeiden, wenn man gegen eine mehr als sechshundertjährige Tradition der katholischen Dogmatik ins Feld zieht und beweisen will, daß man bisher zwischen freiem und unfreiem Festhalten an der Sünde nicht unterscheiden konnte. Ich kann es mir zwar nicht verhehlen, daß Kiefl wegen dieser Anführung von verurteilten Sätzen wieder ausrufen wird: ‚Wohin soll man vor solcher Häresiomanie noch flüchten?‘ (S. 342). Allein ich halte es für das unbestreitbare Recht und auch für die Pflicht eines jeden Dogmatikers, vor allem aus Schrift und Tradition und den Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes seine Argumente herzunehmen. Will Kiefl vor meiner Häresiomanie sicher sein, so weiß ich ihm ein sicheres Mittel: er braucht nur nichts zu schreiben, was sich mit der Offenbarung und den kirchlichen Lehrentscheidungen nicht vereinbaren läßt.

Unwillkürlich fragt man sich: Wie konnte Kiefl zu dieser Verwechslung von Freiheit von äußerem Zwang und Willensfreiheit kommen? Die Schuld daran scheint uns die Rezension zu tragen, welche P. Fr. Gundisalv Feldner, O. Pr. im ‚Jahrbuch f. Phil. u. spekul. Theologie‘, Bd. XIX, Heft 1, S. 99—109 gegen mein Buch: ‚Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod‘ hatte erscheinen lassen. An diese wurden wir beim Lesen der Abhandlung oft und oft erinnert. In genannter Rezension, deren wissenschaftlichen Wert die Leser aus meiner Erwiderung in d. Zeitschrift f. kath. Theol. 1904 S. 792 ff. kennen lernen können, hatte mir Feldner vorgeworfen, meine Begriffsbestimmung der Verstocktheit widerspreche dem ständigen und ausnahmslosen Sprachgebrauch bei Profanschriftstellern, in der Kirchensprache und Theologie; die unfreiwillige Verstocktheit, wie sie von mir dargestellt werde, sei nichts anderes als eine ‚Zwangslage‘, und das besage einen Widerspruch: die Verstocktheit bestände nach mir darin, ‚daß der Wille gehindert werde, sich vom Bösen ab- und dem Guten zuzuwenden.‘, Unfreiwillig‘, sagt er, ‚nennen wir nach philosophischem Begriffe alles das, was gegen die Neigung des Willens, dieser Neigung entgegengesetzt ist. Dasselbe bedeuten die Worte: gehindert werden. Somit sagt uns der Verf. klipp und klar: Die Verdammten wollen Gott gehorsamen, aber sie werden von der äußern Ursache, also von Gott daran gehindert. Das ist aber Zwang‘ (Jahrb. S. 102). — Freilich wäre das Zwang, ja noch mehr, ein kompleter Unsinn. Aber ich verwahre mich dagegen, daß ich je so etwas behauptet habe.

‚Unfreiwillige Verstocktheit‘ will nach meiner Begriffsbestimmung nicht mehr besagen, als daß der erste Grund, die erste Veranlassung der inneren Verhärtung des Willens außerhalb des Willens liege, in dem Dekret der ewigen Verwerfung, in der völligen Gnadenentziehung und in den gräßlichen Qualen der Hölle. Alle diese Dinge liegen außerhalb des Willens; aber in ihnen besteht die Verstocktheit nicht; sie sind nur der Grund und die Veranlassung hiezu. Indem nämlich der Verdammte seine traurige Lage erkennt, alle Rettung ausgeschlossen sieht, in Gott nur mehr einen unerbittlichen Richter erblickt, entsteht im Willen von selbst und notwendig, ohne daß Gott den Willen durch physisches Eingreifen zwingen muß, Haß gegen Gott, Verzweiflung, glühender Rachedurst, mit einem Worte, die vollkommene Verstocktheit. Diese besteht also nach meiner Ansicht in inneren, vom Willen selbst aus innerer Notwendigkeit gesetzten Akten. In dieser Hinsicht unterscheidet sich meine Theorie der Verstocktheit nicht im mindesten von der des Gregor v. Rimini und Suarez, nach welchen gleichfalls die Verstocktheit aus der Wucht der Verdammnis, also aus etwas dem Willen Äußerlichen abgeleitet wird. Die Theorie des Suarez fand aber bekanntlich unter den Theologen die meisten Anhänger. Es ist deshalb ganz ungerechtfertigt, wenn Feldner behauptet, die von mir gegebene Begriffsbestimmung widerspreche dem ausnahmslosen Sprachgebrauch der Theologen.

Doch nun zurück zu Kiesl, für den Feldners Polemik gegen mich Veranlassung zu schwerem Irrtum wurde. Er nahm sich nicht die Mühe, dieselbe auf ihren Wahrheitsgehalt nachzuprüfen und war fest überzeugt, daß ich gegen Feldner nichts zu erwidern vermochte, weil ich nur geschrieben hatte, ich wollte auf dessen Albernheiten nicht eingehen (S. 335); dagegen galt ihm Feldner als ‚eine unbestrittene Autorität auf dem Gebiet der spekulativen Theologie‘ (ebd.) und als ‚einer unserer allerbesten Thomaskenner‘ (ebd.). Dazu war diese Rezension eine reichliche Fundgrube von kräftigen Bemerkungen gegen mich, welche, wie er glaubte, nicht verfehlen konnten, einen Eindruck zu machen; wie hätte er also der Versuchung widerstehen können, daraus ausgiebig zu schöpfen? Bei Feldner fand er nun, daß die unfreiwillige Verstocktheit ‚philosophisch ein Unsinn‘ sei (S. 335); flugs schloß er weiter: ‚Feldner hat nachgewiesen, daß die Freiwilligkeit zum Begriff der Verstocktheit in der ganzen Theologie und Kirchen-

sprache gehört' (S. 338). ‚Die Freiwilligkeit gehört mit zum Begriff der Verstocktheit' (ebd.). ‚Feldner hat gezeigt, daß nicht Thomas, sondern Stufler alle und jede Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös den Verdammten abspricht' (ebd.). — Daß die Freiwilligkeit zum Begriff der Verstocktheit gehöre, hat nun Feldner allerdings nicht gesagt und wird es sicher auch nie sagen; im Gegenteil, er erklärt am Schlusse der Besprechung ausdrücklich: ‚Der hl. Thomas lehrt die Unfreiheit der Verdammten nur inbezug auf die Selbstliebe, in welcher sie ihre Glückseligkeit schon im Diesseits suchten und fanden, und dies ebenso im Jenseits fortsetzen' (Jahrb. S. 109); eine notwendige ungeordnete Selbstliebe ist aber wohl mit einer freien Hinwendung zu Gott unvereinbar; sie ist nichts anders als ein notwendiges Verharren in der Sünde.

Kiefl begnügt sich jedoch damit, daß ihm ‚eine unbestrittene Autorität auf dem Gebiete der spekulativen Theologie' bestätigt, daß die unfreiwillige Verstocktheit ‚philosophisch ein Unsinn' sei, um sofort die Freiwilligkeit als zum Begriff der Verstocktheit gehörig zu erklären. Und dabei übersah er, daß es zwischen ‚unfreiwillig', d. h. von außen erzwungen, und ‚freiwillig' ein Mittelglied gibt; von einer inneren Nötigung scheint er nichts zu wissen.

Auf die Identifizierung der Freiheit von äußerem Zwang mit der Willensfreiheit ist der ganze Beweis Kiefls aufgebaut, daß der hl. Thomas dasselbe lehre wie Schell. Mit ihr steht und fällt das ganze Gebäude.

Nach dem hl. Thomas kommt dem Willen der Verdammten ewige Unbeweglichkeit, nach Schell aber ewige Beweglichkeit zu. Diese beiden scheinen nun doch in offenem Widerspruch zu stehen. K. mochte das selbst ahnen; darum kam er seinem Argumente mit einer ‚subtilen Distinktion' zuhilfe. Hören wir seine Worte: ‚Thomas will also nicht die Freiheit aufheben, sondern die Unbeweglichkeit des freien Willens erklären, wenn er jene subtile Distinktion gibt, welche Stufler und Schell (und er hätte hinzufügen können: alle Theologen ohne Ausnahme) dahin mißverstanden haben, als hebe sie die natürliche Fähigkeit des Willens zu Reue und Buße auf. Daß der Wille die Seligkeit anstrebt, sagt Thomas im Anschluß an Aristoteles, hat er von der Natur. Daß er aber dies oder jenes unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit und des letzten Zieles erstrebt, folgt nicht aus der Natur, sondern aus einer bestimmten Disposition der Natur.

Diese Disposition kann nun Wallung der Leidenschaft oder Habitus sein. Der Zustand der Veränderlichkeit kommt der Seele nicht an sich zu, sondern per accidens wegen und für die Dauer ihrer Vereinigung mit dem Körper. Während also jetzt die den Willen bestimmende Disposition sich ändert, geschieht das in der getrennten Seele nicht mehr. Die Unbeweglichkeit der Disposition hat Unbeweglichkeit des Willens zur Folge. (Das Bisherige ist aus S. c. g. l. 4 c. 95; das Folgende ist Kiefls Beigabe.) Hebt das die Freiheit des Willens auf? Ebensowenig als die Disposition der Leidenschaft oder des Habitus die Freiheit des Willens aufhebt. Denn die Disposition des freien Willens ist eben nach der Natur des letzteren nichts ihm durch äußeren Zwang Aufgedrängtes, sondern etwas von ihm selbst Gewolltes. Mit Recht behauptet deshalb Thomas, daß die Unbeweglichkeit der Freiheit nicht widerstreitet' (S. 344 f.).

Subtil ist die Distinktion wohl; so subtil, daß man sich vergeblich abmüht, einen gesunden Sinn aus dem von Kiefl Beigefügten herauszubringen. Denn zuerst heißt es: Die Unbeweglichkeit der Disposition hat Unbeweglichkeit des Willens zur Folge; Disposition und Willenstätigkeit verhalten sich also wie Ursache und Wirkung. Gleich danach lesen wir: Die Disposition ist etwas vom Willen selbst Gewolltes, d. h. der Wille ist Ursache, die Disposition Wirkung der Willenstätigkeit. Wie geht doch das zu? Kann denn etwas zugleich Ursache und Wirkung derselben Sache sein? Mit solchen Behauptungen stellt man denn doch die ganze Metaphysik auf den Kopf! Circulum devita! so möchte ich mit Kiefl sagen (S. 338).

Ich frage also: Was ist die Ursache, daß der Wille im Jenseits unbeweglich ist? Ist es die Disposition oder Gott oder der Wille selbst? Nicht Gott; sonst wäre ja die Verstocktheit nicht frei, sondern von außen erzwungen. Ist es die Disposition, dann kann diese in ihrem ewigen Fortbestande nicht Produkt des freien Willens, nicht vom Willen bedingt sein, sie ist vielmehr der Grund, warum der Wille ewig nur in einer bestimmten Richtung hin sich bewegt; mit anderen Worten: es kann die Disposition nicht etwas ewig frei Gewolltes sein, was doch K. behauptet. Ist aber der freie Wille selbst die Ursache seiner Unbeweglichkeit, dann braucht man die Disposition gar nicht zur Erklärung und ist es falsch zu sagen, die Unbeweglichkeit der Disposition habe Unbeweglichkeit des Willens zur Folge. Also woher stammt die Unbeweglichkeit des Willens? Diese Frage hat Kiefl durch seine ‚subtile Distinktion' nicht

gelöst. — Daß übrigens der hl. Thomas in S. c. g. l. 4. c. 95 das Gegenteil von dem lehrt, was K. ihm zuschreibt, werden wir bald sehen.

Das Resultat unserer bisherigen Untersuchungen ist also dieses: Mein Gegner hat es nicht vermocht, aus dem hl. Thomas Beweise zu erbringen, daß dieser die freiwillige Verstocktheit der Verdammten lehre. Damit haben wir allerdings auch das Gegenteil noch nicht bewiesen. Doch steht dafür schon die Präsumption, da ja alle Theologen seit sechs Jahrhunderten darin übereinkommen, daß nach Thomas die Verdammten nicht mehr fähig sind, durch natürliche Reue sich zu Gott zu bekehren. Wir könnten uns daher den Gegenbeweis schenken; aber wir wollen ihn doch in voller Ausführlichkeit liefern, damit man einmal an einem klassischen Beispiele sehe, wie leichten Herzens in unserer wissensstolzen Zeit über Dinge von höchster Wichtigkeit geschrieben wird, von denen man keine blasse Idee hat. Indem man sich nämlich mit lauter ‚modernen Problemstellungen' und ‚brennenden Fragen des modernen Geisteslebens' abgibt, läßt man die Werke der alten Theologen und selbst die des hl. Thomas ruhig im Staube vermodern; kein Wunder, daß vielfach moderne Abhandlungen von dogmatischen Irrtümern voll sind.

Befragen wir also den hl. Thomas selbst um seine Meinung bezüglich der Verstocktheit der Verdammten. Wir wollen seine Äußerungen in zwei Gruppen scheiden, wobei wir jedesmal Kiefl und Thomas einander gegenüberstellen, damit der Kontrast um so deutlicher hervortrete. In der ersten Gruppe soll die Stellungnahme des hl. Thomas zur Theorie der freiwilligen Verstocktheit, in der zweiten das apologetische Moment derselben besprochen werden.

I. a) **Kiefl.** ‚Der hl. Thomas läßt die Verdammten trotz der Einsicht, wohin die Sünde sie geführt, so innerlich *frei* an ihr festhalten, daß sie, wenn sie wieder sündigen könnten, es sofort tun würden. Die innere *Freiheit* des Festhaltens des Willens an der Sünde ist doch mit dieser Bestimmung des hl. Thomas evident ausgesprochen' (S. 344). — ‚Ist doch ohne Zweifel gerade das, was die Theorie des hl. Thomas charakterisiert, die *Betonung der Freiheit*' (ebd.). — ‚Aus diesem Dogma (von der Ewigkeit der Hölle) zieht Stufler den Rückschluß, daß die Verdammten keine natürliche Reue mehr haben *können*, weil ihnen die Freiheit fehle. *Der hl. Thomas* und Schell aber ziehen den viel richtigeren Rückschluß, daß sie keine Reue mehr haben *wollen*' (S. 346).

b) **Der hl. Thomas.** Sowenig die Seligen des Himmels mehr sündigen können, ebensowenig haben die Verdammten die Fähigkeit, etwas Gutes zu tun[1]). Es muß schlechthin zugegeben werden, daß die Verdammten sich nicht mehr dem Guten zuwenden[2]), daß sie jemals mit einem wirksamen Akte etwas Gutes wollen können[3]). Sie vermögen zwar etwas zu tun, was ex genere suo gut ist, aber niemals können sie es tun mit einem Willen, der gut wäre[4]). Sie könnten Gutes tun, wenn sie wollten; aber sie können eben nicht wollen[5]). Es ist ganz unmöglich, daß aus einem Willen, der unbeweglich einem verkehrten Endziel anhängt, irgend ein gutes Werk hervorgehe[6]). Die Dämonen verbleiben notwendig in der Sünde. Diese Notwendigkeit ist auf zweifache Weise auf Gott zurückzuführen: erstens insofern er ihnen keine Gnade mehr spendet; zweitens insofern er eine Natur geschaffen

[1]) Sicut igitur bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita *nec malorum poterit fieri bona.* S. c. g. l. 4 c. 93. Sicut angeli per conversionem effecti sunt boni, ita daemones per aversionem facti sunt mali. Sed angeli beati malum facere *non possunt . . . Ergo nec daemones bonum.* In II. dist. 7 q. 1. a. 2. Sed contra est, quod felicitati beatorum opponitur miseria damnatorum. Sed ad felicitatem beatorum pertinet, quod habent liberum arbitrium ita firmatum in bono, quod nullo modo possunt in malum deflecti. Ergo et *ad miseriam damnatorum pertinet, quod ita sint confirmati in malo, quod nullo modo possint in bonum.* De verit. q. 24 a 10.

[2]) Simpliciter concedendum est, quod ipsorum daemonum liberum arbitrium ita est obfirmatum in malo, quod *ad bene volendum redire non potest.* De verit. l. c.

[3]) Nec sequitur, quod, si voluntas daemonum sibi ipsi obedit, propter hoc non sit confirmatus in malo, quia *impossibile est, eum velle, quod velit efficaciter bonum.* Ib. ad 15m.

[4]) Possunt ergo daemones aliquem bonum actum ex genere facere, *nullo tamen modo bona voluntate.* In II. dist. 7 q. 1 a. 2. Solutio.

[5]) In daemonibus remanet naturalis potentia ad bonum ut remota et indisposita et per contrarium habitum depravata, qua possent benefacere si vellent; sed *velle non possunt,* quia habitus malitiae ab eius voluntate *removeri non potest.* Ib. ad 1m.

[6]) Sicut impossibile est a voluntate indeclinabiliter adhaerente recto fini procedere opus peccati, ita e contrario *impossibile est a voluntate adhaerente inconvertibiliter perverso fini aliquod rectum opus provenire.* Ib. in corp.

hat, die, wenn sie sündigt, ihrer natürlichen Beschaffenheit zufolge in der Sünde verharren muß[1]. Diese Nötigung ist eine innere, nicht durch äußeren Zwang herbeigeführte[2]. Wenn jemand am Terminus angelangt ist, kann er nicht mehr von dem Endziel abweichen, das er einmal erwählt hat, sei es gut oder schlecht[3]. Der Grund, warum die gefallenen Engel die Fähigkeit der reuigen Umkehr verloren haben, ist der, daß sie infolge ihrer intellektiven Natur das iudicium practicum, welches sie zur Sünde bewog, nicht mehr ändern können, sowenig als wir imstande sind, den obersten Gesetzen des Denkens unsere Zustimmung zu versagen[4]. Der Teufel kann sich nicht von der Sünde erheben, seine Sünde ist unheilbar, weil seine Natur es fordert, daß er dem unbeweglich anhange, was er einmal frei erwählt hat[5]. Die Notwendigkeit, mit welcher die Verdammten dem verkehrten Endziel anhangen, ist ebensogroß wie

[1] Ista *necessitas permanendi in peccato* reducitur in Deum sicut in causam dupliciter: uno modo ex parte iustitiae ipsius . . . inquantum scilicet non apponit gratiam sanantem; alio modo, inquantum talem naturam condidit, quae et peccare possit, *et necessitatem in peccato remanendi* ex conditione suae naturae haberet, postquam peccato se subderet. De verit. q. 24 a. 10 ad 4m.

[2] Dicendum, quod, cum peccatum sit menti rationali quasi *naturale* effectum, illa *necessitas* non erit coactionis, sed quasi *naturalis inclinationis*. Ib. ad 5m. Per peccatum aliquid additur, scilicet unitio liberi arbitrii cum fine perverso, quae ei quodammodo *naturalis* efficitur; et ex hoc *necessitatem* habet, sicut et alia, quae sunt libero arbitrio naturalia. Ad 14m.

[3] Quandocunque aliquis devenit ad terminum viae, *non potest deflecti ab eo fine* cui adhaesit, *sive sit bonus, sive sit malus*. In II. dist. 7 q. 1 a. 2 in c.

[4] Quia vero rationem non habent, sed intellectum, quidquid aestimant, per modum intelligibilem accipiunt. Quod autem accipitur intelligibiliter, accipitur *irreversibiliter*, ut cum quis accipit, totum esse maius sua parte. Unde angeli aestimationem, quam semel accipiunt, *deponere non possunt, sive sit vera, sive sit falsa*. De verit. q. 24 a. 10 in c. Cfr. ad 9m.

[5] Diabolus non solum non potest per seipsum resurgere a peccato, sicut nec homo, sed ulterius secundum modum suae naturae *competit ei, ut immobiliter* inhaereat ei, quod per propriam voluntatem elegit; et ideo peccatum eius est magis irremediabile quam peccatum hominis. De malo q. 16 a. 5 ad 6m.

jene, mit der wir die Glückseligkeit im allgemeinen lieben.[1]) Darum kann der Teufel sich nicht bekehren[2]); ebensowenig kann er einen Reueschmerz über seine Sünde fühlen[3]); deswegen ist die Schuld der Verworfenen keines Zuwachses fähig; denn sie können sich weder zum Guten noch zum Schlimmen verändern[4]). Der Unterschied zwischen dem freien Willen der Engel und der Menschen (in diesem Leben) besteht darin, daß der Mensch frei ist sowohl vor als nach der Wahl. Der Wille der Engel dagegen ist frei vor der Wahl; nach derselben hat er nicht mehr die Gewalt, sie zu widerrufen[5]).

II. a) **Kiesl.** „Es soll, wie Schell mit Recht betont und womit er den obersten Satz der Eschatologie des hl. Johannes und des hl. Thomas ausspricht, gerade die jenseitige Entwicklung

---

[1]) Sicut nunc immobiliter nobis inhaeret natura communis, per quam *beatitudinem* appetimus in communi, ita etiam *immobiliter manebit illa specialis dispositio, per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis.* S. c. g. l. 4 c. 95.

[2]) Dicendum, quod, cum dico; Possum currere, si volo, antecedens est possibile, et ideo consequens est possibile; sed *cum dico: diabolus potest reverti ad bonum, si vult, antecedens est impossibile.* De malo q. 16 a. 5 ad 7m.

[3]) *Diabolus non potest in se proprie loquendo culpam sentire,* ita scilicet quod apprehendat et refugiat quasi malum culpae suum peccatum, quia hoc pertineret ad mutationem liberi arbitrii. Ib. ad 5m. — Misericordia Dei liberat a peccato paenitentes. Illi vero, qui *paenitentiae capaces non sunt,* immobiliter malo adhaerent et per divinam misericordiam non liberantur. S. th. I q. 64 a. 2 ad 2m.

[4]) Quidam dicunt, quod eorum culpa et poena crescere potest usque ad diem iudicii. Sed hoc non videtur verum, quia, cum non sint in statu viae, *sicut non in bonum, ita nec in peius mutari possunt.* In II. dist. 7 q. 1 a. 2 ad 5m.

[5]) Voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens ab eo discedere et contrario adhaerere; *voluntas autem angeli adhaeret fixe et immobiliter.* Et ideo si consideretur *ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic et opposito,* in his scilicet, quae non naturaliter vult; sed *postquam iam adhaesit, immobiliter adhaeret.* Et ideo consuevit dici, quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem et post. *Liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post.* S. th. I q. 64 a. 2. Cfr. de malo q. 16 a. 5 Praeterea.

der Geisterwelt offenbar machen, was als der eigenste Grundcharakter ihrer freien Selbstbestimmung in der Tiefe jeder Seele enthalten ist, Gutes wie Böses. Jede Annahme einer künstlichen Hemmung der Freiheit stünde in offenem Widerspruch mit dem Grundgedanken aller Beweise für Gott und Unsterblichkeit und insbesondere mit dem Grundsatz, der dem religiösen Gottesbeweis sein überzeugendes Recht gibt. Denn wenn die Möglichkeit gegeben wäre, daß auch nur in einem Teil der Geisterwelt die innere Freiheit ihr Grab finden könnte, dann sind für das tiefere Denken alle Schlußketten zerrissen, die uns über die jenseitige Weltentwicklung hinaustragen, dann müssen wir beim Tode als der letzten Tatsache stehen bleiben. Ist der Geist einen Augenblick frei, dann bleibt er es in alle Ewigkeit. Die nämlichen Gründe, die uns von der häretischen Annahme zurückhalten, daß Gott je einen freien Geist vernichten werde, müssen uns zu der Überzeugung bringen, daß Gott in keinem Verdammten das Wesen der inneren Freiheit vernichte. Ich folge deshalb auch darin Schell noch unbedingt, wenn er behauptet, der sittliche Gottesbegriff des Christentums und der Offenbarung verbürge uns gegenüber allen einseitigen und grobsinnlichen Schultheorien . . . die Unzerstörbarkeit des sittlichen Wesens und der Willensfreiheit und damit einerseits die Fähigkeit des Willens, sich für alle Ewigkeit in der Sünde zu verstocken, andererseits die stete unverlierbare Möglichkeit der Reue, Sinnesänderung und Bekehrung. Letzterer Satz ist selbstverständlich nur richtig, wenn man von physischem Vermögen spricht und von natürlicher Reue . . . Darin stimmen nun so weit von einander abstehende, aber vom nämlichen tief philosophischen Takte geleitete Geister überein wie Leibniz und Thomas, daß mit dem Begriffe einer ewigen Strafe der eines ewig frei das Böse festhaltenden Willens notwendig gegeben sei, daß anderenfalls die Reinheit des Gottesbegriffes gefährdet erscheint.' (S. 339 f.).

b) **Der hl. Thomas.** Die Verdammten haben allerdings noch Willensfreiheit, aber nicht in Bezug auf die Wahl des Endzieles, sondern in Bezug auf die Wahl der Mittel, die zum Endziel führen. Sie halten also notwendig am verkehrten Endziel fest; aber diese Notwendigkeit vernichtet nicht die Freiheit (in Bezug auf die Wahl der Mittel), gleichwie auch unsere Freiheit dadurch nicht beeinträchtigt wird, daß wir die Glückseligkeit im all-

gemeinen notwendig anstreben[1]). Auf den Einwand, das Vermögen Gutes zu tun (was Kiefl sittliche Freiheit nennt [S. 351]) gehöre zum Wesen der Freiheit, antwortet der englische Lehrer, die Fähigkeit, das Gute zu wollen, gehöre nicht zum Wesen der Freiheit[2]). Ja nach Thomas war es gerade dieser falsche Freiheitsbegriff, welcher den Origenes zur häretischen Annahme der Apokatastasis führte. Es ist ein Irrtum, sagt er, und widerspricht der hl. Schrift zu behaupten, daß es zur Natur des freien Willens gehöre, in alle Ewigkeit veränderlich zu sein, d. i. sich für oder gegen Gott entscheiden zu können. Eine ewig fortbestehende Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös ist nach Thomas unvereinbar mit dem Dogma der ewigen Seligkeit und der ewigen Verdammnis; es ist vielmehr nach dem kath. Glauben festzuhalten, daß die Seligen des Himmels so befestigt seien im Guten, daß sie nicht mehr abfallen können, und die Verdammten so verhärtet im Bösen, daß sie sich nicht mehr bekehren können. Origenes irrte, weil er nicht hinlänglich unterschied, was zum Wesen der Freiheit gehöre und was nicht[3]).

---

[1]) Ex quo apparet, quod talis immobilitas libero arbitrio non repugnat, cuius actus est eligere. *Electio enim est eorum, quae sunt ad finem, non autem ultimi finis.* Sicut igitur non repugnat libero arbitrio, quod immobili voluntate desideramus beatitudinem et miseriam fugimus in communi, ita non erit contrarium libero arbitrio, quod *voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum sicut in ultimum finem:* quia sicut immobiliter nobis inhaeret natura communis, per quam beatitudinem appetimus in communi, ita etiam *immobiliter manebit illa specialis dispositio, per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis.* S. c. g. l. 4 c. 95. — Merkwürdigerweise will Kiefl gerade in diesem Kapitel einen Beweis finden, daß nach Thomas die Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös nicht aufgehoben sei (S. 338).

[2]) De verit. q. 24 a. 10 obi. 12. Ad 12m. Dicendum, quod *posse bonum non est essentiale libero arbitrio.*

[3]) Circa hanc quaestionem *erravit Origenes existimans cuiuslibet creaturae liberum arbitrium in quolibet statu esse vertibile ad bonum et ad malum*; unde putavit etiam daemones quandoque per liberum arbitrium posse redire ad bonum et per divinam misericordiam veniam consequi peccatorum . . . Considerandum est autem, quod *hic Origenis error ex hoc provenit, quod non recte consideravit, quid per se pertineret ad liberi arbitrii postetatem*, sine qua homo in nullo statu invenitur. De malo q. 16 a. 5. — *Origenis positio fuit, quod*

Halten wir nun nach dieser Gegenüberstellung einen kurzen Rückblick. Einen schärferen Kontrast zwischen zwei Doktrinen kann man sich kaum denken, als wie er zwischen der Theorie der freiwilligen Verstocktheit und jener des hl. Thomas besteht. Der Heilige kann nicht Worte und Ausdrücke genug finden, um zu betonen, daß die Verdammten alle und jede natürliche Fähigkeit zur sittlichen Reue, Sinnesänderung und Bekehrung verloren haben. Er stellt es auf das entschiedenste in Abrede, daß das Vermögen, natürlich Gutes zu tun, d. h. die sogenannte sittliche Freiheit aus dem Wesen des geschaffenen Geistes resultiere und ein unverlierbares Vorrecht desselben sei; ja er bezeichnet sogar dasjenige, was die Verteidiger der freiwilligen Verstocktheit, Schell und Kiefl, als Grundgedanken aller Beweise für Gott und Unsterblichkeit ansehen, nämlich die stete, unverlierbare Möglichkeit der Sinnesänderung auf sittlichem Gebiete, als einen der Schrift und dem katholischen Glauben entgegengesetzten Irrtum. Und gleichwohl glaubt man, den englischen Lehrer als Vertreter einer solchen Theorie hinstellen zu können. Welch entschiedenen Protest würde der Heilige, wenn er noch lebte, gegen einen solchen Mißbrauch seiner Autorität einlegen!

Und Kiefl, dessen Unkenntnis der Lehre des hl. Thomas sonnenklar zu Tage liegt, macht anderen noch den Vorwurf der Thomasfälschung: ‚Glücklicherweise sind wir der Mühe überhoben, den englischen Lehrer zu verteidigen. Feldner hat dies gründlich besorgt mit seiner knappen, wuchtigen Kritik, in der man keine Worte, sondern nur schlagende Gründe und Texte sieht. Feldner formuliert sein Resultat dahin: „Stufler kennt einfach den hl. Thomas nicht“. Er scheine dessen Schriften nicht gelesen zu haben, wenn man nicht etwas Schlimmeres annehmen wolle. Das Urteil ist gewiß hart, aber nicht

---

omnis voluntas creaturae propter libertatem arbitrii potest flecti et in bonum et in malum, excepta anima Christi propter unionem Verbi. Sed *haec positio tollit veritatem beatitudinis* a sanctis angelis et hominibus, quia stabilitas sempiterna est de ratione verae beatitudinis, unde et vita aeterna nominatur. *Repugnat* etiam *auctoritati Scripturae sacrae*, quae daemones et homines malos in supplicium aeternum mittendos, bonos autem in vitam aeternam transferendos pronuntiat. Unde *haec positio est tamquam erronea reputanda et tenendum est firmiter secundum fidem catholicam*, quod et voluntas bonorum angelorum confirmata est in bono et voluntas daemonum obstinata est in malo. S. th. I q. 64 a. 2.

ganz unverdient' (S. 339). Freilich verschweigt Kiefl seinen Lesern, daß der Streit zwischen Feldner und mir sich gar nicht darum dreht, ob Thomas die freiwillige Verstocktheit lehre oder nicht, sondern um einen ganz anderen Punkt, auf den ich übrigens in der Zeitschrift für kath. Theol. Jahrg. 1904 S. 793 f. gebührend geantwortet habe. Man kann dies wohl nicht anders nennen als einen unverzeihlichen Mißbrauch, den er mit der ‚unbestrittenen Autorität' Feldners treibt.

So ist es also mit der Bundesgenossenschaft des hl. Thomas nichts; der englische Lehrer ist nicht ein Vertreter, sondern der entschiedenste Bekämpfer der Theorie der freiwilligen Verstocktheit. Mag also Kiefl sich immerhin auf die Seite Schells stellen. Den hl. Thomas lasse er ruhig stehen, wo er bisher stand, auf der Seite der Gegner Schells; mag er also mit seiner eigenen Person eintreten für die Konsequenzen, welche sich aus der Theorie der freiwilligen Verstocktheit ergeben.

Ich hatte, wie gleich anfangs bemerkt wurde, als unabweisliche Folgerungen dieser Theorie zwei bezeichnet: 1) daß nur die Sünde gegen den hl. Geist eine eigentliche Todsünde sei; 2) daß die Hölle einem jeden Verdammten offen stehe und eine ewige Strafe undenkbar sei. Der Beweis für diese beiden Behauptungen soll im Folgenden geführt werden.

I. Die Theorie der freiwilligen Verstocktheit kann nur aufrecht erhalten werden unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß nur die Sünde gegen den hl. Geist eine eigentliche Todsünde sei.

Todsünde nennen wir jene Übertretung eines göttlichen Gebotes, welche den Menschen der ewigen Verdammnis schuldig macht. Wer im Stande der Todsünde stirbt, ist unrettbar der Hölle verfallen. Das ist kirchlicher Glaubenssatz: Decr. Innoc. III. (Denz. n. 341); Confessio fidei Mich. Pal. (Denz. n. 387); Const. Bened. XII.: Benedictus Deus (Denz. n. 456); Concil. Flor. Decr. unionis Graec. (Denz. n. 588); Prof. fidei Graecis praescr. a Greg. XIII. (Denz. n. 870); Prof. fidei Orientalibus praescr. ab Urbano VIII et Bened. XIV. (Denz. n. 875). Auch Kiefl gibt in seiner Abhandlung unumwunden zu, daß kein Verdammter sich bekehren werde; und er versteht dies nicht allein von einer Bekehrung, welche durch übernatürliche Gnade zustande kommt, sondern stellt auch jede natürliche Reue und Sinnesänderung derselben in Abrede. Ja er

geht sogar soweit zu behaupten, eine ewige Strafe ohne ewig freien bösen Willen sei ungerecht (S. 346). Mit dem Begriff einer ewigen Strafe sei der eines ewig frei das Böse festhaltenden Willens notwendig gegeben, andernfalls erscheine die Reinheit des Gottesbegriffes gefährdet (S. 340). Ihm zufolge ist demnach die Tatsache der ewigen, freien Verstocktheit gerade so sicher wie das Dogma von der Ewigkeit der Hölle, da eben das letztere durch die erste bedingt ist. Nun ist aber der freie Wille, sich unter keinen Umständen in alle Ewigkeit zu bekehren, gewiß eine Sünde gegen den hl. Geist. Folglich gibt es keinen Verdammten und kann keinen geben, der nicht der Sünde gegen den hl. Geist schuldig wäre.

Es fragt sich nun, wie mein Gegner von seinem Standpunkt aus die Tatsache erklären kann, daß alle Verdammten ohne Ausnahme in Ewigkeit durch freiwillige Verstocktheit gegen den hl. Geist sündigen. Es ist nämlich nicht bloß möglich oder wahrscheinlich, sondern wohl gewiß, daß nicht alle, die verdammt werden, schon mit einer solchen Gesinnung sterben, daß sie den entschlossenen Willen haben, nie in alle Ewigkeit mehr ihre Sünden zu bereuen; ja selbst wenn jemand mit einer solchen Gesinnung stürbe, bliebe es noch unerklärt, warum er trotz der vollsten Freiheit zur Sinnesänderung in seiner sündhaften Richtung ewig verharrte. Tatsächlich werden aber wohl sehr viele der ewigen Verdammnis anheimfallen, die nie in ihrem Leben eine Sünde gegen den hl. Geist begangen haben. Man erwäge nur, wie oft es geschieht, daß jemand plötzlich vom Tode ereilt wird, ohne noch Zeit zur Reue und zum Empfang der hl. Sakramente zu haben. Wie viele mögen unter diesen sein, die zwar schwere Sünden auf dem Gewissen haben, aber nur solche, die sie aus Schwäche begangen haben mit dem Vorsatz, sie durch Empfang des hl. Bußsakramentes zu tilgen? Man erwäge ferner, daß bei den meisten Sünden, wie bei der Unzucht, Habsucht, der Menschenrücksicht, jeder Beweggrund zur Anhänglichkeit im Jenseits vollständig hinwegfällt. Was wäre erst gar zu sagen in dem Fall, daß jemand mit bloßer **attritio** ohne Sakramentsempfang hinstürbe? Nun müssen aber diese alle im Jenseits so boshaft, so satanisch gesinnt werden, daß sie sich in Ewigkeit nicht mehr bekehren wollen. Denn wollten sie Buße tun, dann dürfte sie ja Gott unbeschadet seiner Gerechtigkeit gemäß der Theorie der freiwilligen Verstocktheit nicht ewig bestrafen. Woher nun dieser schauervolle Umschwung zur

teuflischen Gesinnung in ihrem Innern, der bei jedem unfehlbar eintritt? Dafür muß sich doch ein vernünftiger Grund angeben lassen. Ist es die Freiheit allein? Gewiß nicht, denn durch die Freiheit ist die Möglichkeit sowohl zur Bekehrung als zur Verhärtung begründet, also sie ist kein hinreichender Grund dafür, daß in jedem einzelnen Fall mit unfehlbarer Sicherheit gerade der Fortschritt zur satanischen Bosheit eintreten muß. Meint doch sogar Schell, daß eine so unfehlbar in allen Fällen eintretende Willensrichtung mit der Freiheit unvereinbar sei: ‚Wenn bei einer ins Unendliche vermehrbaren Zahl von Seelen einer gewissen Willensbeschaffenheit unfehlbar bei keiner einzigen Reue eintritt, so ist ihnen eben die Fähigkeit zur Reue und damit die Freiheit abhanden gekommen' (D III B 746). Oder macht der Tod die Verdammten schlechter? Oder ist es das Urteil der Verwerfung, welches in ihrem Innern Verzweiflung, Gotteshaß und gänzliche Verstocktheit bewirkt? Was sagt Kiefl dazu? Hören wir seine Worte: ‚Es ist und bleibt eine unerschütterliche Grundwahrheit, mit welcher gegenüber den modernen Angriffen die Offenbarungswahrheit selbst wanken würde, daß der Tod und Gottes Urteil den Willen und die Freiheit nicht im mindesten vergewaltigt, daß beides niemanden schlechter macht als er ist, sondern nur offenbart, was beim Sterben im Willen des Menschen ist, daß der Wille nicht gewaltsam verhärtet wird. Die Verdammnis kann nicht bewirken, daß eine Seele Gott hasse, wenn sie nicht actu oder habitu in dieser Gesinnung verschieden ist. Ist die Seele in der Sünde vollendet kraft freien Willens, so bleibt sie ewig von Gott abgewandt. Ist sie nicht in der Sünde vollendet und entschieden, sondern nur durch sie angesteckt, geschwächt, erkrankt, aber hat sie den Keim der Gnadenlebens, den habitus gratiae bewahrt, so können Tod und Gericht in keiner Weise Anlaß zur Verstockung werden. Kein glimmender Docht erlischt, kein geknicktes Rohr wird gebrochen: nur muß das Gnadenleben noch in der Seele glimmen und ungebrochen, wenn auch geknickt, in der Seele fortbestanden sein. So sagt Schell, und das sind lauter katholische Sätze.' Daß eine Seele, welche den habitus gratiae bewahrt hat, also mit bloß läßlichen Sünden ins Jenseits tritt, nicht verstockt wird, ist eine Katechismuswahrheit, die jedes katholische Kind weiß. Darum handelt es sich jetzt nicht, sondern um den Fall, daß jemand mit schwerer Sünde

stirbt, der nie den Willen hatte, in alle Ewigkeit unbußfertig zu bleiben. Dieser muß nach K. Prinzipien im Jenseits unbedingt schlechter werden, er muß satanisch verstockt werden. Was ist die Ursache dieser unfehlbar eintretenden Gesinnung? Nach Kiefl nicht Gottes Urteil, nicht der Tod, da beides niemand schlechter macht, als er ist, sondern nur offenbart, was beim Sterben im Willen des Menschen ist. Auch die Veränderung, welche die Seele durch die Verdammnis in sich erfährt, bewirkt dies nicht; ‚denn die Verdammnis kann nicht bewirken, daß eine Seele Gott hasse, wenn sie nicht in dieser Gesinnung verstorben ist.' Kurz, es kann weder in noch außer dem Willen ein vernünftiger Grund für eine in jedem Fall eintretende Verschlechterung angegeben werden. Es ist aber ein unumstößliches Axiom des gesunden Menschenverstandes: **Nihil sine ratione sufficiente.** Ist kein Grund für eine solche Verschlechterung da, so tritt sie eben nicht ein. Wenn aber gleichwohl alle Verdammten mit voller Freiheit in satanischer Bosheit verstockt sind, so läßt sich dies nicht anders erklären, als daß eben niemand in der Hölle ein Satan wird, wenn er es nicht schon vorher war. Darum war es nur die Konsequenz der angeführten Sätze, wenn Schell in seiner Dogmatik schrieb (III. B. 751): ‚Die ewige Verdammnis trifft niemand, der erst unter ihrer Wucht zum grundsätzlichen Sünder, Gotteshasser und Satan würde.' ‚Das grelle Licht des Gerichtes verwandelt keinen Sünder in einen Satan, der es nicht schon war' (ebd. 753). Mit anderen Worten: Der ewigen Verdammnis fällt niemand anheim, der nicht schon im Zustand vollendeter Verstocktheit und des Gotteshasses, im Zustand der Sünde gegen den hl. Geist stirbt. Daraus ergibt sich im Zusammenhalt mit dem oben Gesagten als unabweisliche Konsequenz: Nur die Sünde gegen den hl. Geist ist Todsünde.

II. Die Theorie der freiwilligen Verstocktheit, läßt sich nicht vereinbaren mit dem katholischen Dogma von der Ewigkeit der Hölle.

Kiefl schreibt (S. 345): ‚Es ist lächerlich, wenn Stufler behauptet, nach Schell stünden die Tore der Hölle immer offen. Denn abgesehen davon, daß, wenn auch jemand sich bekehren wollte, die Gnade ihm fehlen würde, weil auch nach Schell der Tod aller Verdienstfähigkeit ein Ziel setzt, will ja nach Schell kein Verdammter

sich mehr bekehren.' Kiefl wird sofort sehen, daß meine Behauptung nicht so lächerlich ist, wie er meint. Er glaubt, er habe diese schon dadurch allein widerlegt, daß er sagt, nach Schell werde sich kein Verdammter mehr bekehren. Nehmen wir einstweilen an, dem sei so, und Schell behaupte das wirklich. Was folgt daraus? Ist damit schon gesagt, daß die Tore der Hölle geschlossen sind? Keineswegs; die Tore stehen noch offen, aber die Verdammten wollen nicht heraus; ihr Wohnsitz erscheint ihnen nach Kiefls früherem Ausdruck als ‚Sommerfrische', die sie nicht mit dem Himmelreich vertauschen wollen. Sie können sich bekehren, aber sie wollen nicht; sie können die Hölle verlassen, nur wollen sie nicht. Oder kann man daraus, daß jemand den entschlossenen Willen hat, nie in seinem Leben seine Vaterstadt zu verlassen, schon schließen, daß alle Stadttore verschlossen und verrammelt seien?

Doch Kiefl wird mir sofort entgegnen: Zur Befreiung aus der Hölle gehört die Gnade Gottes; nun spendet aber Gott keine Gnade mehr; folglich ist auch eine Befreiung aus der Hölle unmöglich. ‚Es steht also fest, daß Schell mit der katholischen Kirche eine Gnadenspendung an Verdammte nach dem besonderen Gericht für ausgeschlossen hält und daß er deshalb eine übernatürliche Bekehrung eines Verdammten für unmöglich halten muß. Stufler hat sehr auf die Ahnungslosigkeit seiner Leser gesündigt, indem er konsequent Schell der häretischen Leugnung dieser Wahrheit beschuldigt. Es ist geradezu unverzeihlich, wenn Stufler S. 219 sagt, Schell schwanke beständig hin und her in einer Frage, die von höchster Wichtigkeit ist (nämlich in der Frage, ob Gott den Verdammten noch Gnaden spende). Es gibt keine einzige Stelle in Schells Schriften, wo dieser es als seine Ansicht ausspricht, daß Gott nach dem Tode einem Verdammten eine übernatürliche Gnade gewährt. Dies ist eine der unantastbarsten Feststellungen meiner Kritik. Durch sie allein fällt die notwendige Voraussetzung beinahe aller Argumentationen Stuflers gegen Schell' (S. 343).

Die letzte Behauptung ist entschieden übertrieben; denn es sind in meinem Buch noch so viele Argumentationen, aus denen der Beweis erbracht wird, daß es nach Schell eine ewige Hölle nicht geben kann, daß, wenn auch diese wegfiele, Schell noch lange nicht gerettet wäre. Später soll der Nachweis erbracht werden, daß Schell tatsächlich an einigen Stellen von einer Bereitwilligkeit Gottes spricht, den Verdammten auch übernatürliche Gnaden zu gewähren; für jetzt soll nur

der Nachweis erbracht werden, daß sowohl Schell als auch Kiefl vermöge ihrer Prinzipien eine solche Bereitwilligkeit vonseiten Gottes annehmen müssen.

Schon oben (S. 20) wurden zwei Stellen aus Kiefls Abhandlung zitiert, in denen er behauptet, daß eine ewige Strafe ohne ewig freien bösen Willen ungerecht wäre, sowie daß mit dem Begriff einer ewigen Strafe der eines ewig frei das Böse festhaltenden Willens notwendig gegeben sei und bei der gegenteiligen Annahme die Reinheit des Gottesbegriffes gefährdet erscheine. Ebenso lesen wir (S. 340), Schells Eschatologie basiere das Recht der ewigen Verdammnis darauf, daß die Sünde ewig frei sein wolle.

Nun frage ich: Ist der Wille Gottes, den Verdammten keine übernatürliche Gnade mehr zu gewähren, abhängig von der Voraussicht, daß diese sich nicht mehr bekehren wollen, oder hat Gott diesen Willen unabhängig von dieser Voraussicht, so daß er auch dann entschlossen wäre, dem Verdammten jede Gnadenhilfe zu versagen, wenn diese ihre Sünden mit einer natürlichen Reue bereuen wollten? Mit anderen Worten: Ist der ewig frei am Bösen festhaltende Wille der Verdammten für Gott der Beweggrund der Gnadenentziehung oder nicht? Wenn nicht, dann ist nach den oben erwähnten Prinzipien die Reinheit des Gottesbegriffes gefährdet; denn dann wäre Gott von seiner Seite entschlossen, einen Verdammten ewig von sich zurückzustoßen, auch wenn dieser mit der ihm gebliebenen natürlichen Fähigkeit ewig nach seiner Liebe riefe. Kiefl selbst aber versichert uns, mit einer solchen Annahme lasse sich das Dogma von der Hölle nicht mehr verteidigen. ‚Nimmt man mit Stufler an, daß die Verdammten ihre Sünden bereuen und Gott gehorsam sein wollen, aber daran gehindert werden, daß sie das Versäumte nachholen, sich bekehren möchten u. s. w., dann vermögen wir das Dogma von der Hölle nicht mehr zu verteidigen. Was sollte das für ein Gott sein, der die ewig nach seiner Liebe und seinem Lichte sich sehnende Seele ewig zurückstößt? Man sagt: Aus Gerechtigkeit. Allein ist die Gerechtigkeit losgelöst von der Liebe? Was würde man zu einem Menschen sagen, der einen Todfeind aus Gerechtigkeit für immer von sich stößt, wiewohl dieser unausgesetzt nach seiner Liebe riefe? Nein, das mysterium iniquitatis ist, daß der Sünder ewig von Gott nichts wissen will, sondern freiwillig an der Sünde festhält. Das

ist das eigentlich Grauenerregende an der Hölle. *Ohne dies wäre die Strafe nicht ewig*' (S. 340). Wollte also ein Verdammter sich bekehren und versagte ihm Gott die zur Nachlassung der Sünde erforderliche übernatürliche Gnade, so daß er trotz seines guten Willens ewig im Stande der Sünde, der Ungnade Gottes und der ewigen Verdammnis bleiben müßte, so wäre dies nach Kiefls Grundsätzen eine *Ungerechtigkeit* vonseiten Gottes. Demnach darf Gott unabhängig vom freien Willen der Verdammten nicht einmal beschließen, keine Gnade mehr zu spenden, und ihnen dadurch die wirksame Bekehrung unmöglich machen. Ließe er sich bei seinem Willensdekret, jede Gnade zu entziehen, nur von der Gerechtigkeit und der Rücksicht auf die im Pilgerstande begangenen schweren Sünden allein leiten, ohne zu beachten, ob die Verdammten im Jenseits diesen sündhaften Willen frei in Ewigkeit fortsetzen wollen oder nicht, so würde er nach der Theorie der freiwilligen Verstocktheit seine Geschöpfe vergewaltigen, ihre, freie und naturgemäße Entwicklung zum Guten hin künstlich hemmen' (S. 339) und ungerecht verfahren.

Auch die Ausrede, daß ja der Fall einer Sinnesänderung bei den Verdammten gar nie eintreten werde, hilft nichts. Denn mag der Fall eintreten oder nicht, Gott muß jedenfalls ein Motiv dafür haben, daß er keine Gnade mehr gewähren will. Und dieses Motiv ist entweder seine Gerechtigkeit allein, welche die im Prüfungsstande begangenen schweren Sünden mit ewiger Strafe belegt, unbekümmert darum, ob im Jenseits eine Bereitwilligkeit zur Buße eintritt oder nicht, — oder aber die Voraussicht, daß jede Gnadengewährung ob der frei ewig fortgesetzten Unbußfertigkeit ohnehin nutzlos wäre. Darum kann Kiefl der oben gestellten Alternative auf keinen Fall ausweichen: entweder muß er zugeben, daß Gott bereit wäre, dem reuigen Verdammten auch durch Spendung übernatürlicher Gnade beizuspringen, oder er muß es leugnen. Im letzteren Fall aber geriete er in Widerspruch mit jenen Prinzipien, auf welchen nach ihm das Recht der ewigen Verdammnis basiert ist. Folglich muß er, wenn er sich konsequent bleiben will, zugeben, daß *Gott auch im Jenseits noch bereit sei, unter der Bedingung der Buße Verzeihung zu gewähren*, daß die Gnadenzeit nur insofern mit dem Tode endige, als der Sünder jede Gnade von sich weise.

Wurde nun diese Bereitwilligkeit Gottes zur Gnadenspendung von Schell auch ausdrücklich ausgesprochen? Ich hatte dies in meinem Buche (S. 217) gestützt auf zwei Stellen der Dogmatik behauptet,

Kiefl aber stellt dies in Abrede. Untersuchen wir nun die beiden fraglichen Stellen.

Bezüglich der ersteren äußert sich Kiefl also: ‚Aber heißt es nicht D III B 748, seitens Gottes bleibe die Bereitwilligkeit, jeder Sünde unter der Bedingung der Buße Vergebung zu gewähren? *Das Zitat ist geradezu klassisch für die Art, wie Stufler Sätze aus dem Zusammenhang reißt und den Sinn seines Gegners entstellt.* Stufler sagt seinen Lesern nicht, daß jener Satz von Schell als Grund angeführt wird, warum es entgegen allen anderen Aussprüchen der Hl. Schrift von gewissen Sünden heißt, daß sie schon im *Diesseits* nicht vergeben werden. Der Satz geht also zunächst gar nicht auf das Jenseits. Selbst wenn er aber auf das Jenseits ginge, wäre er dem Wortlaut nach nicht wohl anfechtbar, weil von übernatürlicher Buße die Rede ist und von einer rein ideellen Bereitwilligkeit, weil es sich um den nach Schell ganz unmöglichen Fall handelt, daß im Jenseits für eine Sünde gegen den hl. Geist Buße getan wird‘ (S. 342 f.). Vorerst muß bemerkt werden, daß es für uns von höchster Wichtigkeit ist zu wissen, ob Gott die rein ideelle Bereitwilligkeit besitze, Sünden zu vergeben und infolgedessen Gnaden zu spenden, wenn ein Verdammter Buße tun wollte. Kiefl meint zwar, dieser Fall sei nach Schell ganz *unmöglich*. Doch dies ist nicht richtig. Später werden wir den Beweis erbringen, daß es nach Schells Geständnis Lehre der Schrift sei, daß die Gottlosen im Jenseits wahre Buße tun. Doch auch abgesehen davon kann der Fall *nicht unmöglich* genannt werden, da ja die Verdammten nach Schell *frei* an der Sünde festhalten, also wenigstens Buße tun *können*. Nun aber ist es, wie gezeigt wurde, für uns durchaus nicht belanglos zu wissen, wie Gott sich in einem solchen an sich möglichen Fall verhalten würde.

Sodann ist es nicht wahr, daß dieser Satz nicht auf das Jenseits, sondern nur auf das Diesseits gehe, wie jedermann leicht erkennen kann, der den Satz im Zusammenhang liest. Die ganze Stelle lautet also: ‚Wenn es die *innere Energie* und Tendenz der Selbstbestimmung *allein* ist, welche im *Jenseits* zur unheilbaren und *ewigen* Sünde wird, dann ist eine Reihe von Schriftstellen verständlich, die sonst kaum befriedigend zu verstehen sind. Es sind dies jene Stellen, welche der sonst ausgesprochenen Offenbarungslehre entgegen, Gott vergebe *alle* Sünden, sagen, es gebe eine Sünde, die weder im Diesseits noch *im Jenseits* Vergebung finde. Wenn

es nicht in Gottes Anordnung, sondern in der Natur der betreffenden Sünde liegt, dann sind beide Sätze miteinander vereinbar; denn seitens Gottes bleibt die Bereitwilligkeit, jeder Sünde unter der Bedingung der Buße Vergebung zu gewähren; dann ist indes auch anzuerkennen, daß der Fall der nicht vergebbaren, weil nicht bekehrbaren Sünde nicht erst im Jenseits, sondern schon im Diesseits vorliegen kann, da die Freiheit es ist, welche jeweils mit aller Energie in die Sünde eingeht, sich in ihr erschöpft und ewig aufgeht. Die Freiheit bleibt nämlich ihrem Wesen nach vor und nach dem Tode die gleiche Macht der Selbstbestimmung.' Nach Schell ist also der Grund der Nichtvergebbarkeit der Sünde sowohl für das Diesseits als für das Jenseits der gleiche; er ist nicht zu suchen in einem Mangel der Barmherzigkeit vonseiten Gottes, nicht in irgend einer Anordnung Gottes, welche die Vergebung unmöglich macht, sondern nur in der Natur und inneren Energie der Sünde selbst, durch welche allein dieselbe unheilbar und unvergebbar wird. Nur in dieser Voraussetzung können die beiden Offenbarungswahrheiten in Harmonie gebracht werden, daß Gott bereit sei, alle Sünden zu vergeben, und dennoch gewisse Sünden nicht vergeben werden. Damit ist aber evident ausgesprochen, daß Gott bereit sei, auch im Jenseits noch Sünden zu vergeben und folglich auch übernatürliche Gnaden zu spenden, wofern nur der Sünder Buße tun wolle. Kiefl hat also auch hier wieder, wie gewöhnlich, Schells Worte falsch ausgelegt.

Nicht glücklicher ist seine Argumentation gegen die zweite Stelle D III B 741, die bei Schell also lautet: ‚Wer in der Todsünde stirbt, bleibt dem Gnadenleben auf ewig verschlossen — nicht kraft äußerer Anordnung, sondern kraft seiner freien und inneren Willensbeschaffenheit, welche er aus dem Diesseits mitbringt'. Kiefl bemerkt hiezu: ‚Nach Stuflers unglaublichen Folgerungen sollten letztere Worte es ausschließen, daß die Nichtgewährung der Gnade der Grund der Unbekehrbarkeit sei. Als ob nicht die Worte von der aus dem Diesseits mitgebrachten Willensbeschaffenheit den Grund angäben eben für die Nichtgewährung der Gnade, d. h. den Ausschluß vom Gnadenleben im Jenseits. Sind solche Sophismen nicht kraß? Und sie sollten die logische Unterlage für ethisch so schwere Anklagen bilden!'

(S. 343). Gewiß hat Kiefl Recht, wenn er sagt, daß die aus dem Diesseits mitgebrachte freie und innere Willensbeschaffenheit der Grund sei, daß der Sünder im Jenseits vom Gnadenleben ausgeschlossen bleibe; aber ganz verkehrt ist es, wenn er dies so versteht, als ob nur die im Diesseits einmal gehabte, nicht aber die ins Jenseits mitgebrachte und dort frei fortgesetzte Willensbeschaffenheit der Grund des Ausschlusses sei. Nach dieser Auffassung würde gerade das folgen, was Schell ausschließen will: Der Sünder würde nämlich im Jenseits vom Gnadenleben ausgeschlossen bleiben durch äußere Anordnung, durch den Willensentschluß Gottes, keine Gnaden mehr zu spenden; die Sünde würde im Jenseits verewigt, nicht, weil sie ewig sein will (vgl. S. 340), sondern weil Gott die zur Nachlassung erforderlichen Mittel unbedingt verweigert. So sieht es also mit den ‚unantastbarsten Feststellungen' (S. 343) der Kritik Kiefls aus; wie mögen dann erst die andern Feststellungen beschaffen sein?

Fassen wir nun die bisherigen Resultate zusammen. Nach der Theorie der freiwilligen Verstocktheit, wie sie von Kiefl entwickelt wird, müßte Gott, falls ein Verdammter sich bekehren wollte, ihm seine Gnade anbieten und könnte sie ohne offenbare Ungerechtigkeit nicht verweigern. Folglich hängt es einzig und allein vom freien Willen der Verdammten ab, diese Gnade zu erhalten und durch Mitwirkung mit derselben sich zu bekehren und dadurch Verzeihung der Sünde und Befreiung aus der Hölle zu erlangen. Kiefl hatte also kein Recht, meine Behauptung, nach Schell ständen die Tore der Hölle stets offen, als lächerlich zu bezeichnen. Ist nun eine solche Hölle mit dem katholischen Dogma vereinbar? So frage ich Kiefl wiederum, weil er mir die Antwort schuldig geblieben ist.

Gehen wir noch einen Schritt weiter! Wenn das Recht der ewigen Verdammnis darauf basiert ist, daß die Sünde ewig sein will (S. 340), dann hängt die Ewigkeit der Hölle von der Tatsache des ewig freien Festhaltens des Willens an der Sünde ab; dann ist die Ewigkeit der Hölle selbst nur eine bedingte Wahrheit. Die Bedingung aber, unter welcher sie eintritt, ist die ewig währende freie Verstocktheit. In seiner ersten Abhandlung wollte Kiefl dieses nicht zugeben (S. 697 f.); jetzt erkennt er es implicite selbst an. Nun frage ich: Ist das tatsächliche Eintreten der Bedingung, von der die Ewigkeit der Hölle abhängt,

Glaubenssatz oder nicht? Wenn nicht, dann kann man, ohne sich irgend einer Häresie schuldig zu machen, von jedem Verdammten behaupten, er werde Buße tun, und dadurch aus der Hölle errettet werden — und dann ist es ums Dogma der Hölle geschehen. Wenn ja, welches sind dann die Entscheidungen der Kirche oder die Stellen der hl. Schrift und der Väter, in denen ausgesprochen ist, daß die Verdammten ewig frei am Bösen festhalten? Möge Kiefl sie nennen; ich glaube, er vermag auch nicht einen einzigen Beleg für den Offenbarungscharakter dieser Wahrheit beizubringen. Darum war es nur die Konsequenz der Theorie der freiwilligen Verstocktheit, wenn Schell (Gott und Geist, I 288) schrieb: ‚Der ewige Tod im Sinne der tatsächlichen Verewigung von Sünde und Strafe, ist nur eine bedingte Wahrheit; das tatsächliche Eintreten der Bedingung in ihrem vollen Umfang ist indes weder eine Offenbarungslehre noch ein kirchlicher Glaubenssatz'. Und zu dieser Konsequenz muß auch Kiefl von seinem Standpunkte aus sich bekennen. Ist aber diese Ansicht vereinbar mit dem katholischen Dogma? frage ich wiederum.

Ja noch mehr: Die Offenbarung gibt uns nicht bloß keinen Anhaltspunkt, der uns zu der Behauptung berechtigte, daß die Verdammten in Ewigkeit frei an der Sünde festhalten, sondern sie lehrt ganz klar und deutlich das Gegenteil, nämlich daß bei allen Reue und Sinnesänderung und Schmerz über ihr törichtes, sündhaftes Treiben eintrete. So die bekannte Stelle im Buche der Weisheit 5, 1 ff. Kiefl meint zwar dieses Argument durch die Bemerkung entkräften zu können, daß V. 14: ‚So ist die Sprache der Sünder in der Hölle', sich gar nicht im griechischen Urtext finde: der fragliche Teil handle nicht von der Hölle, sondern vom Gericht. Allein dadurch ist der Stelle ihre Beweiskraft nicht entzogen. Denn wenn die Sünder beim Gericht ihre Sünde bereuen, wenn sie in diesem Augenblick von freiwilligem Festhalten an der Sünde weit entfernt sind, wie kann sie Gott nach den Prinzipien Kiefls zur ewigen Strafe verurteilen? denn ‚eine ewige Strafe ohne ewig freien bösen Willen ist ungerecht' (S. 346). Wenn der Einwand erhoben wird: ‚Wer wird übrigens die Bildersprache des Buches für so subtile Fragen, wie es die Psychologie der Verdammten ist, pressen wollen?', so ist das eine leere Ausflucht; denn wir pressen nicht die Bildersprache, wir pressen nicht die einzelnen bildlichen Ausdrücke. Aber dürfen wir

deswegen allein, weil ein Gedanke in poetischer Form ausgedrückt ist, denselben einfachhin verwerfen? In diesem Falle würden wir ja die hl. Schrift einer Unwahrheit bezichtigen. Dazu aber dürfte sich wohl auch mein Kritiker nicht versteigen wollen.

Übrigens berufen sich auch die hl. Väter schon auf diese Stelle, um zu beweisen, daß nach dem Tod bei allen Sündern bittere, aber nutzlose Reue eintreten werde. Ebenso benützen die hl. Väter sehr häufig das Gleichnis von den 10 Jungfrauen, um darzutun, daß die Verdammten gern ins Himmelreich eintreten möchten, aber vom himmlischen Bräutigam zurückgewiesen werden mit der Begründung, daß ihre Reue zu spät sei.

Wenn es also unzweifelhafte Lehre der hl. Schrift ist, daß die Verdammten nicht freiwillig verstockt sind und am Bösen festhalten, und wenn andererseits Kiefl uns versichert, Gott könne die Verdammten ohne offenkundige Ungerechtigkeit nicht ewig strafen, wenn sie nicht frei am Bösen festhalten, so muß er sich auch zur weiteren Folgerung bequemen, daß eine ewige Höllenstrafe überhaupt eine Ungerechtigkeit ist und mit der Offenbarung gar nicht in Übereinstimmung gebracht werden kann. Damit ist aber das Dogma von der Ewigkeit der Hölle nicht bloß geleugnet, sondern sogar als unsittlich gebrandmarkt. Kiefl dürfte nun denn doch merken, zu welch absurden Folgerungen die Theorie der freiwilligen Verstocktheit drängt; es dürfte ihm doch bald einleuchten, daß, sobald man nur den ersten Schritt auf der abschüssigen Bahn macht und in Gegensatz zur gesamten katholischen Tradition tritt, man keinen Halt mehr findet, sondern dem Abgrund zugeführt wird. Nicht umsonst hat der hl. Thomas die origenistische Ansicht von der unverlierbaren Möglichkeit der Reue und Sinnesänderung als positio erronea bezeichnet, durch welche die Glaubenslehre von der ewigen Verdammnis selbst in Gefahr komme.

Aber auch vom Standpunkt der bloßen Vernunft ist es ein Widersinn, einen ewig freiwilligen Trotz der Verdammten gegen Gott anzunehmen. Ein solcher Trotz ist eine psychologische Unmöglichkeit. Es ist ein unumstößliches, durch Erfahrung bis zur Evidenz bestätigtes Axiom der Psychologie, daß der vernünftige Wille nichts anstreben kann, was ihm nicht als gut und begehrenswert vom Verstand vorgestellt wird. Selbst das Böse will der Wille nur, insofern es ihm unter irgend einer Rücksicht als gut

erscheint. Daher ist auch Abfall vom Guten, Sünde und Schuld nur möglich, solange der Geist noch nicht in den Vollbesitz der Wahrheit gelangt ist, solange er noch in der Region des trügerischen Scheines weilt. Nun verlangt es aber Gottes Gerechtigkeit, Gottes Heiligkeit, Gottes Vorsehung, daß auch der Verworfene enttäuscht werde, daß die Trugbilder, von denen er sich schuldbarer Weise einnehmen ließ, einmal verschwinden, daß die nackte Wahrheit an ihn einmal herantrete. Sehr richtig schreibt Schell: ‚Das Böse lebt vom Schein der diesseitigen Welt, von dem berauschenden Taumel, mit dem das Versunkensein in diesen Todesleib die Erkenntnis der Wahrheit trübt. Der Tod macht diesem trügerischen Schein und diesem berauschenden Taumel ein jähes Ende: aus der Trunkenheit des sinnlichen Lebens erwacht die Seele zur klaren Nüchternheit jener Welt, wo das Gute und Böse nicht bloß als gut und bös geglaubt, sondern unmittelbar empfunden wird' (D III B 755). Was wird nun die psychologische Folge dieser Versetzung in die Welt der unverhüllten Wahrheit sein? Wird die Seele, selbst wenn sie auf Erden noch so verstockt war, frei in ihrer Verstocktheit beharren können? Nie und nimmer. Denn das könnte sie eben nur, wenn sie in ihrem Trotz noch immer ein Gut erblickte, wenn der Schein noch nicht vollständig zerronnen, die Wahrheit noch nicht völlig enthüllt wäre. Falls deshalb eine solche Enttäuschung im Jenseits eintritt, wie Schell sie schildert, ist eine freiwillige Verstocktheit, ein frei gewollter ewiger Trotz vonseiten des vernünftigen Geschöpfes eine psychologische Unmöglichkeit. Aus der Vernunft läßt sich also ebenso wenig wie aus der Offenbarung beweisen, daß die Verdammten ewig frei das Böse festhalten werden; nach beiden tritt sogar das Gegenteil ein, nämlich bittere Reue, unsäglicher Schmerz der Verdammten über ihre Torheit. Das würde aber nach Kiefl das Ende der Hölle bedeuten.

Nur die Nichtbeachtung der obersten Gesetze des vernünftigen Geisteslebens und der einstimmigen Lehre der hl. Schrift und der Väter konnte Kiefl zu der Behauptung führen, der sittliche Gottesbegriff des Christentums und der Offenbarung verbürge uns die Fähigkeit des Willens, sich für alle Ewigkeit frei in der Sünde zu verstocken (S. 339). Das Dogma von der Ewigkeit der Hölle kommt ins Wanken, wenn man das Recht der ewigen Verdammnis darauf basiert, daß die Sünde ewig sein will (S. 340). Jede Apologie der katholischen Eschatologie, welche auf dieser vor Vernunft und Offenbarung

gleichmäßig unhaltbaren Voraussetzung aufgebaut ist, ist unfähig, dem Ansturm des modernen Unglaubens Stand zu halten. Den Gegnern wäre es nur zu leicht, die von Schell und seinem Verteidiger eingenommene Position zu nehmen und das Dogma selbst als evident unvernünftig, ja als unsittlich hinzustellen.

Doch für Schell gibt es noch einen ganz besonderen Grund, die Tatsache der freien Verstocktheit schlechthin in Abrede zu stellen. Dieser Grund liegt in seinem Gottesbegriffe, in seiner Theorie von der Allursächlichkeit Gottes bezüglich des sittlich Bösen. Eine ewige Verstocktheit und eine ewige Hölle wäre im System Schells gleichbedeutend mit Kalvinismus.

Die katholische Kirche hat von jeher mit größter Entschiedenheit, ja mit Entrüstung die blasphemische Lehre zurückgewiesen, Gott habe einen Teil der vernünftigen Wesen zur ewigen Verhärtung und zur ewigen Verdammnis vorherbestimmt. Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus (Conc. Araus. II. Denz. 170; Conc. Valent. c. 3. Denz. 285. Cfr. Conc. Caris. I. c. 1. 3. Dez. 279. 281; Symb. fidei a Leone IX. prop. Petro. Denz. 296. Conc. Trid. s. 6. de iustif. can. 6. Denz. 698. — Nun lehrt aber Schell mit ausdrücklichen Worten, daß Gott als absolute Ursächlichkeit, von der alles, was in die Wirklichkeit eintritt, sei es gut oder schlecht, in jeder Hinsicht abhängt und bedingt ist, auch die sittlich bösen Handlungen der Geschöpfe erdenke, wolle, vorherbestimme und bewirke. Wenn es daher eine ewige Verhärtung und eine ewige Strafe gibt, so muß sie demzufolge auf Gottes Vorherbestimmung zurückgeführt werden.

Diese Theorie von der Allursächlichkeit Gottes halte ich für die bedauerlichste Verirrung Schells. Schon in meinem Buche habe ich auf sie aufmerksam gemacht (S. 333—341), ebenso an mehreren Stellen meiner Broschüre gegen Kiefl (S. 6 ff.; 15; 28; 36 f.). Da aber mein Gegner diesem Punkt stets sorgfältig aus dem Wege geht, so möge er hier noch einmal ausführlich entwickelt werden. Ich lege hier jenen Syllogismus zugrunde, durch den ich in meiner Verteidigungsschrift (S. 7) die Unvereinbarkeit des Gottesbegriffes Schells mit dem Dogma der Hölle bewiesen habe.

Der Syllogismus lautet: Die Reprobation und die ewige Verdammnis haben nach Schell zur Voraussetzung, daß ein Geschöpf ohne Verursachung Gottes auf ewig im Stande der Todsünde frei verharre. Diese Voraussetzung ist aber nach Schells eigenem Geständnis unmöglich, weil dadurch der Gottesbegriff und die spekulative Konsequenz gefährdet wäre. Folglich ist auch die Reprobation und die ewige Verdammnis unmöglich. Ich fügte noch hinzu, die beiden Prämissen seien Fundamentalsätze der Spezialtheologie Schells, was niemand bestreiten könne, der mit derselben auch nur einigermaßen vertraut sei. Belegen wir nun jede der beiden Prämissen mit Zitaten aus Schells Werken.

a) **Zum Obersatz.**

‚Gott beschließt von Ewigkeit her die gerechte Bestrafung und die ewige Verdammnis auf Grund der Voraussetzung, daß ohne seine Verursachung diese oder jene Geschöpfe durch eigene Schuld und Unbußfertigkeit im Stande der Todsünde verharren‘ (D III A 328). — ‚Es gibt kein Buch des ewigen Todes von Gottes Hand geschrieben, wie es ein Buch des Lebens und demnach einen Glauben an das ewige Leben gibt: denn Gott ist nur Ursache des Lebens und des Heiles. Es gibt keine doppelte Vorherbestimmung, wie Kalvin lehrte, sondern nur eine Prädestination zum Leben. Die Sünde, die ewige Verstockung in der Sünde, die ewige Verdammnis der unbußfertigen Sünder ist nicht Gottes Plan, Veranstaltung und Werk, sondern Schuld und Folge des geschöpflichen Wollens. Gott will nicht den Tod des Sünders, nicht seine Verhärtung führt Gott herbei, Gott will vielmehr, daß der Sünder sich bekehre und lebe. Ez. 18, 23; 2. Sam. 14, 14. Der Ratschluß der Verdammnis ist nicht in dem vollen Sinn Gottes Werk, wie das Buch des Lebens: er ist bedingt und herbeigeführt durch die Tatsache der unbußfertigen Todsünde, welche ohne Gottes Ursächlichkeit eintritt, wo immer sie eintritt .... Die letzte Ursache des ewigen Todes ist nicht bei Gott, in seinem Ratschluß und seiner Veranstaltung zu suchen, sondern in dem Verdammten selbst‘ (D III B 866). — ‚Jeder Lebensweg, insofern er Gottes Schickung ist, hat die Richtung ins Himmelreich. Was in die Verdammnis führt, ist nicht auf Gott als erste Ursache zurückzuführen‘ (D III A 360). — ‚Das Schicksal der ewigen Verdammnis ist nicht auf

Gottes Ratschluß allein als höchste Ursache zurückzuführen, sondern auf die freie Verschuldung, an der Gott nicht schuld ist. Es ist calvinische Irrlehre, die Vorherbestimmung zum Leben und zum ewigen Tode gleichmäßig auf Gott zurückzuführen' (Gott u. Geist II 619). — ‚Die Verdammnis eines Teiles seiner Geschöpfe ist nicht ein eigentlicher, direkter und positiver Inhalt seines Ratschlusses, wie die Beseligung des andern Teiles. Die Reprobation ist wesentlich und bei allen bedingt durch die unvergebbare, verstockte Sünde, d. i. wider den hl. Geist; sie erfolgt bloß post praevisam culpam mortalem. Man kann daher auch nicht im eigentlichen Sinn von Wirkungen der Reprobation sprechen, da sie selbst nichts anderes als die Voraussicht der letzten Wirkungen der Todsünde ist' (D III A 329).

b) **Zum Untersatz.**

‚Gott ist nur dann die erste, allgemeine und hinreichende Ursache des Geschöpfes, wenn es nicht unter gewissen allgemeinen Gesichtspunkten, sondern als Seiendes in seiner vollen Wirklichkeit mit allen seinen Bestimmtheiten in Gottes selbstbestimmter Ursächlichkeit seine erste und höchste Erklärung findet. Wie kann die sittlich-böse Betätigung hievon eine Ausnahme machen?' (D II 151). — ‚Wenn auch das Übel und die Sünde in der Welt vorhanden und mit dem Weltganzen auf die schlechthin unbedingte und ausschließlich selbstbestimmte Ursache als letzten Erklärungsgrund zurückzuführen sind, so bleibt doch Schuld und Vorwurf in der Welt zurück' (D II 167). — ‚Es ist nicht eine Schwäche des Ausdruckes, die etwa bei den ältesten Büchern zu entschuldigen wäre, wenn von der hl. Schrift gesagt wird: Gott verhärte, verstocke, verblende' (D II 168). — ‚Die biblische Ausdrucksweise, Gott verhärte und verblende den Verstockten (Rom. 11, 7—10), ist nicht zu entschuldigen, sondern vom Grundgedanken der universalen Ursächlichkeit aus zu würdigen, welche intensiv und extensiv alle geschöpfliche Kausalität umfaßt und in keiner Hinsicht ein Hinzutun oder Wegnehmen gestattet. Daher ist die Schicksalsbestimmung Gottes absolut, ohne die Freiheit des Geschöpfes zu beeinträchtigen . . . . Anfang und Ende sind es daher besonders, in welchen der Anteil der Allursache hervortritt' (D I 416). — ‚Bezüglich des

Bösen, welches in dieser Welt vorhanden ist, muß beachtet werden, daß es nur in seiner Vereinzelung und im Zusammenhang der nächsten Ursachen, nicht aber im Ganzen des Kosmos und der Schöpfungsidee ein Übel ist, denn sonst könnte es Gott nicht eintreten lassen, auch nicht durch Zulassung; zumal Zulassung bei der ersten und allgemeinen Ursache die vollste Ursächlichkeit bedeutet, wenn die Wirkung ihrer Natur nach der Mangel eines Seienden ist, das in jenem Sinne, in welchem es überhaupt eintreten kann, nur infolge der Wirksamkeit der ersten und allgemeinen Ursache eintreten kann' (D I 311). — ‚Die Allmacht ist die höchste Ursache alles dessen, was von Bedeutung ist, ob es von uns positiv oder negativ aufgefaßt wird, ob es Sein oder Veränderung ist, ob es ontologisch als Tun oder Unterlassen erscheint; alles, was efficiendo sive deficiendo von irgendwelcher Bedeutung ist, wird von der Ursache des Seienden als solchen getragen und beherrscht' (D I 271). — ‚Es gibt keine Bestimmtheit, welche nicht von der Allursache stammte, wie immer sie im Vergleich zu anderen Bestimmtheiten aufgefaßt werden möge, ob positiv oder negativ, ob als Schwäche oder Anstrengung, ob als Unterlassung oder Absicht, ob in Übereinstimmung mit der sittlichen Gesetzgebung oder nicht' (D II 155). — ‚Wenn also auch das Böse als etwas Negatives entwertet wäre, dürfte man nicht meinen, es sei weniger intensiv Inhalt des göttlichen Denkens und Wollens; es ist in der Weise Inhalt des menschlichen und göttlichen Geisteslebens, in welchem es dies sein kann — als Negatives am Positiven, als Nichtsein am Sein, also indirekt, nicht direkt. Allein wie der Geist seine universale Fähigkeit für Wahrheit und Gutheit dadurch bekundet, daß er auch die Negativa zum Inhalt seines Denkens und Wollens zu machen oder unter den Gesichtspunkt des Wahren und Guten zu stellen vermag, während der Sinn dieselben einfach nicht bemerkt, so eignet dem vollkommensten und absoluten Geist die vollkommenste, bestimmteste und allseitigste Betrachtung und Würdigung, Erdenkung und Bewirkung des Seienden mit allen seinen positiven und negativen Bestimmtheiten. Gott erkennt und betrachtet nichts nebenbei, sondern alles steht nach allen Beziehungen, die es irgendwie aktuell oder potentiell enthält, im Mit-

telpunkt seiner Aufmerksamkeit und Willensbestimmung. Gott denkt und will nichts per accidens: praeter intentionem causae primae nil accidit. Alles, was Gott in seiner Erkenntnis des Wirklichen birgt, ist darin kraft seiner selbstmächtigen Bestimmung . . . . Alles, was ist, mit allen seinen Bestimmtheiten und Beziehungen, stammt gleichermaßen aus der freien Verursachung Gottes, welche schlechthin keinen Grund außer sich selbst hat. Die absolute Freiheit, welche durch ihr Denken und Wollen alles begründet und selbst von nichts anderm bestimmt noch bestimmbar ist, kann nichts finden, was ihr per accidens entgegenträte' (D II 157). — ‚Von seiten Gottes läßt sich die Erkenntnis der freien Handlungen nur erklären, insofern er deren erste und volle Ursache ist . . . Wie soll also Gott die zukünftigen oder bedingt zukünftigen Handlungen der freien Geschöpfe durch sein Wesen erkennen, außer insofern er durch sein Denken die Ursache ihrer Möglichkeit und durch seinen freien Ratschluß die Ursache ihrer Zukünftigkeit ist? Es gibt keine ideale oder mögliche Wahrheit, noch weniger eine zukünftige Wahrheit unabhängig von Gottes allumfassender Kausalität. Dem Satze: Adam wird in der Prüfung nicht bestehen; oder: Paulus würde an Adams Statt so handeln, kommt keine selbständige Wahrheit zu, abgesehen von dem Ratschuß Gottes, welcher den Gebrauch der Freiheit in bestimmter Weise ordnet' (D I 316). — ‚Gott kann nichts wissen, als dasjenige, was er als Ursache erklärt, erkennbar und wirklich macht; daher wäre ihm die Kenntnis aller der Handlungen und ihrer gesamten Folgenkette entzogen, welche ihren ersten Ursprung anderswo als in seiner Vorbestimmung haben' (D II 151). — Vgl. noch D II 156. 157. 158. 160. 162. I 342. III A 327 f.

Die Stellen unter b) sprechen mit einer Bestimmtheit und Klarheit, die nichts zu wünschen übrig läßt, den Gedanken aus: Gott ist die letzte und höchste Ursache auch der Sünde. Gott ist es, der den Sünder verblendet und verhärtet; er ist es, der den guten und schlechten Freiheitsgebrauch der Geschöpfe ordnet. Nichts, auch nicht die Sünde, der ewige Tod und die ewige Strafe, kann ins Reich der Wirklichkeit eintreten, was nicht seinen letzten und höchsten Erklärungsgrund in Gott findet. Insbesondere ist die Schicksalsbestimmung Gottes absolut und unbedingt. Ja, wenn es möglich

wäre, daß ein Geschöpf ohne Vorherbestimmung und Verursachung Gottes sich verhärtete und verdammt würde, so könnte das Gott gar nicht wissen, da er eben nur das wissen kann, ‚was er selbst als Ursache erkennbar und wirklich macht', ‚was seinen ersten Ursprung in seiner Vorbestimmung hat'. Mit andern Worten: *Gibt es eine ewige Verstocktheit und eine ewige Hölle, so kann sie nach Schells Lehre nur auf die ewige, absolute Vorherbestimmung Gottes zurückgeführt werden; dann ist aber die kalvinische Häresie unvermeidlich.*

Um dieser Folgerung zu entgehen, gibt es nur einen *Ausweg*, nämlich den, in Abrede zu stellen, daß Gott jemals die ewige Verhärtung und Strafe eines Geschöpfes gewollt hat. Und diesen Ausweg ergreift Schell in den unter a) angeführten Stellen. ‚Es gibt keine doppelte Prädestination, wie Kalvin lehrte, sondern nur eine Prädestination zum Leben. Die Sünde, die ewige Verstockung in der Sünde, die ewige Verdammnis der unbußfertigen Sünder ist nicht Gottes Plan, Veranstaltung und Werk'. ‚Gott ist nur Ursache des Lebens und des Heiles'. ‚Die Verdammnis eines Teiles seiner Geschöpfe ist nicht ein eigentlicher, direkter und positiver Inhalt seines Ratschlusses'. *Daraus folgt nun, daß eine ewige Verstocktheit und infolgedessen eine ewige Verdammung gar nie eintreten kann.* Das ist die unvermeidliche Konsequenz des Gottesbegriffes Schells, den er leider auch in seinen neuesten Werken festhält (s. Verteidigung S. 36).

Für diesen Gottesbegriff ist *Kiefl* in seiner ersten Abhandlung in die Schranken getreten (S. 703). Er betrachtet es ‚mit Schell als die vornehmste Aufgabe der Theologie, den katholischen Gottesbegriff aus den Offenbarungsquellen rein und allseitig herauszuarbeiten, und der Welt losgelöst von allem nicht wesentlichen spekulativen Beiwerk der Vorzeit, soweit dies unser modernes Empfinden mit Recht oder Unrecht abstoßt, zu vermitteln'. Er hält es für eine Verdrehung des Fragepunktes, wenn ich in meinem Buche (S. 423) mich über die ‚Ungeheuerlichkeit des Gedankens' entsetze, daß die Kirche 1900 Jahre lang den wahren Gottesbegriff nicht gehabt haben soll. ‚*Die Kirche*', sagt Kiefl, ‚*hatte ihn gewiß*. Aber die *theologische Arbeit* muß den Wahrheitsschatz der Kirche sich erst aneignen und gestalten, um ihn je und je dem veränderten Zeitempfinden wirksamer zu vermitteln'.

Über den Gottesbegriff Schells und seine Übereinstimmung mit der Offenbarung brauche ich kein Wort mehr zu verlieren. Wird nun Kiefl angesichts so vieler klarer Stellen endlich einsehen, daß eine ewige Hölle im System Schells keinen Platz habe? Wird er endlich aufhören, einzelne Sätze herauszureißen, in denen das katholische Dogma ausgesprochen zu sein scheint, die jedoch im Zusammenhang und nach den Prinzipien der Spezialtheologie Schells ganz anders erklärt werden müssen?

Eben darum, weil ein ewig freies Festhalten der Verdammten am Bösen im Systeme Schells auf Gott als letzte und höchste Ursache zurückgeführt werden müßte und ohne Annahme einer absoluten göttlichen Vorherbestimmung zur Verdammnis gar nicht behauptet werden könnte, ist es von vorneherein schon höchst unwahrscheinlich, daß Schell bedingungslos den Satz aufgestellt habe: *Die Verdammten wollen sich nicht mehr bekehren.* Und in der Tat *lehrt Schell ganz klar das Gegenteil*; und ich kann nicht umhin, Kiefl den Vorwurf machen zu müssen, daß er dieses seinen Lesern verschwiegen habe.

Schon in meiner ersten Verteidigungsschrift (gegen Kiefl) habe ich auf zwei Stellen in ‚Gott und Geist' hingewiesen, in welchen *Schell wirklich von einer sittlichen Reue der Verdammten spricht*. I 302 ff. wird der Gedanke ausgeführt, die Enttäuschung erfolge notwendig, entweder hier oder im Jenseits, wenn auch nicht auf einmal; diese Enttäuschung aber werde zum Antrieb für Buße und Bekehrung. Noch viel klarer aber ist dieser Gedanke an der zweiten Stelle II 675 f. ausgedrückt. Sie möge hier im Wortlaut folgen: ‚Die hl. Schrift spricht mit voller Deutlichkeit den geradezu entgegengesetzten Grundsatz aus (nämlich entgegengesetzt dem Satz, nach dem Tod sei keine Sinnesänderung mehr möglich) und zwar an der einzigen Stelle, wo sie uns einen eigentlichen Einblick in das Seelenleben der Gottlosen im Jenseits gewährt. Das Buch der Weisheit sagt nämlich von den Gottlosen, den Verfolgern und Verspöttern des Glaubens: ‚Sie werden verwirrt von entsetzlicher Furcht und außer sich geraten bei dem unerwarteten Anblick einer solchen Verherrlichung und unter sich sprechen, *indem sie andern Sinnes werden* und in der Beklemmung ihres Geistes seufzen. ‚Dicentes intra se et **poenitentiam agentes** et prae angustia spiritus gementes' (Sap. V, 2. 3—15). Ihre Rede bekundet, daß sie nicht wegen der äußeren Folgen, sondern wegen der inneren Wahrheit und

Gerechtigkeit ihre Reue erwecken und ihre Schuld bekennen. „Also sind wir abgewichen vom Wege der Wahrheit, und demnach hat uns das Licht der Gerechtigkeit nicht geleuchtet". Die innere und äußere Vergänglichkeit ihres Treibens auf Erden tritt ihnen beschämend vor die Seele. Diese Gedanken und Gesinnungen sind der Triumph Gottes und die Niederlage der Sünde im Innern der Sünder selbst'. Kiefl hat die Stelle wohl gelesen; das beweist der folgende Satz: ‚So heißt es (Gott und Geist II 675) an der am meisten mißdeuteten Stelle ausdrücklich, es handle sich nur um die natürliche Reue, nicht um die übernatürliche und heilskräftige, welche ebenso wie die Wiederbegnadigung des Sünders von der freien Gnade Gottes abhängt und nicht, wie erstere, in ihrer Möglichkeit aus dem Wesen des Geistes resultiert'. Daß Schell hier nur von natürlicher Reue spricht, muß zugegeben werden; wenn er aber beifügt, die übernatürliche und heilskräftige Reue hänge von der freien Gnade Gottes ab, so verwickelt er sich damit in einen Widerspruch, wie wir gleich sehen werden. Warum hat nun Kiefl den Lesern verschwiegen, daß Schell an der angeführten Stelle von wirklicher, natürlicher Reue spricht, und stellt die Sache so hin, als ob nur von einer Fähigkeit zur natürlichen Reue die Rede wäre? Daß er dieses verschwieg und mit solchem Nachdruck betonte, nach Schell wolle sich kein Verdammter mehr bekehren, kann man kaum entschuldigen. Schell betrachtet es also geradezu als Lehre der hl. Schrift, daß die Verdammten, die Gottlosen, die Verfolger und Verspötter des Glaubens im Jenseits wirkliche, sittliche, wenn auch nur natürliche Reue über ihre im Diesseits begangenen Sünden erwecken. Daraus folgt nun unmittelbar, daß es nach Schell Lehre der hl. Schrift sei, daß die Verdammten nicht frei in alle Ewigkeit am Bösen festhalten. Ich frage: Wird ihnen Gott seine übernatürliche Gnade versagen? Ja kann er dies überhaupt? Ist er denn frei, ihnen seine Gnade anzubieten oder nicht? Nach Kiefls Prinzipien ist der Zweifel sofort gelöst: Denn eine ewige Strafe ohne ewig freien bösen Willen ist ungerecht. Mit dem Begriff einer ewigen Strafe ist der eines ewig frei das Böse festhaltenden Willens notwendig gegeben. So Kiefl S. 346 und 340. Die reumütigen Verdammten müssen also von Gott, weil er gerecht ist, von den Strafen der Hölle befreit werden. Und weil die hl. Schrift an der erwähnten Stelle von den Gottlosen ganz im allgemeinen spricht, so muß

man auch annehmen, daß alle Verdammten von Gott ihrer natürlichen Reue wegen aus der Hölle erlöst werden müssen. Mit anderen Worten: Die Ewigkeit der Höllenstrafe steht in unversöhnlichem Gegensatz zur Gerechtigkeit Gottes, weil es Lehre der Schrift ist, daß die Verdammten nicht freiwillig verstockt bleiben und eine ewige Bestrafung reumütiger Geister mit der Gerechtigkeit Gottes in Widerspruch steht. Die Befreiung aus der Hölle ist aber bedingt durch die Nachlassung ihrer Schuld, diese aber hat zur Voraussetzung die Gnade Gottes. Folglich muß Gott auch allen Verdammten seine übernatürliche Gnade gewähren, da er ja keine ‚ewig nach seiner Liebe und seinem Lichte sich sehnende Seele zurückstoßen' darf (S. 340); die Gnadenzeit hört mit dem Tode nicht auf; die Verdammten werden sich bekehren, die Hölle wird leer; das Dogma der Hölle ist unvereinbar mit der Lehre der hl. Schrift: es wird unfehlbar eintreten die allgemeine Apokatastasis. Das sind die Konsequenzen, zu welchen die von Kiefl mit solchem Feuereifer vertretenen Prinzipien der Schell'schen Eschatologie führen.

Und was schreibt Kiefl am Schluß seiner Abhandlung? ‚Wir haben hier den erfreulichen Fall, daß ein moderner Gelehrter aus der Fülle brennender apologetischer Erwägungen heraus zu dem nämlichen Resultat kommt, das der Fürst der mittelalterlichen Denker im Anschluß an den Philosophen des Altertums auf aprioristischem Wege gewonnen' (346). Fürwahr ein größeres Unrecht hätte Kiefl dem hl. Thomas wohl kaum antun können, als daß er ihn zum Vertreter solcher Prinzipien machte, welche die Leugnung einer ewigen Hölle zur unvermeidlichen Konsequenz haben. Kiefl hat mit der Autorität des hl. Thomas einen schweren, kaum verzeihlichen Mißbrauch getrieben.

Trotz alledem aber macht mir mein Gegner den Vorwurf der größten Unehrerbietigkeit gegen den hl. Thomas. Die Veranlassung hiezu gab ihm eine Äußerung von meiner Seite gegen P. Billot S. J., der folgenden Satz als Lehre des hl. Thomas aufgestellt hat: Wer einen rechten Begriff von der Güte Gottes hat, dem ist es evident, daß die Verworfenen nicht deswegen im Bösen verhärtet sind, weil sie von Gott verstoßen sind, sondern die Verworfenen sind vielmehr deswegen für immer von der göttlichen Barmherzigkeit ausgeschlossen, weil sie im Bösen vollkommen verhärtet sind. Von diesem Satze sagte

ich (Die Heiligkeit Gottes, S. 111): ‚Das Prinzip, das Billot von der göttlichen Güte aufgestellt, ist demnach nicht ein christliches (weil nicht in Übereinstimmung mit Schrift und Tradition), sondern ein rationalistisches Prinzip, das Prof. Schell konsequent zur Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen geführt hat‘.

Über diesen letzten Satz ist nun Kiesl ganz empört. Er schreibt: ‚Da haben wirs. Nach der Enzyklika ‚Aeterni Patris‘ dürfen wir der Führung des hl. Lehrers in Theologie und Philosophie vertrauen, und hier führt uns seine eschatologische Theorie notwendig zur Häresie und ist nach einer gesunden Philosophie unmöglich. Leo XIII. fügte dem Brevier die Worte bei, daß des hl. Thomas doctrina cum revelatis veritatibus mire consentiens sei. Und hier hat Thomas auf die Offenbarungsquellen keine Rücksicht genommen und gerät zur Hl. Schrift in direkten Gegensatz, der notwendig zu Schell und zur Leugnung der Hölle treibt. Und das hören wir, allerdings nach dem Tode Leos XIII., von einem Jesuiten! Wo bleibt da das Breve ‚Gravissime nos‘ an die Gesellschaft Jesu vom 30. Dezember 1892? Davon später. Wenn aber ein Prinzip des Thomas notwendig zu Schell führt und durch des letzteren eschatologische Theorien die Gemüter tief erregt werden und die breiten Massen des Volkes in die entsetzlichste Gefahr gestürzt werden, ist es da nicht Zeit, den hl. Thomas auf den Index zu setzen? Auch das würde dem Verfasser noch kaum genügen, wie sein Verfahren gegen die indizierten Bücher Schells beweist. Was soll also mit dem hl. Thomas geschehen, da doch er das unchristliche, rationalistische Prinzip aufgestellt hat, das Schell notwendig zur Leugnung der Hölle geführt hat?‘ (S. 336)

Betrachten wir nun die erregte Anklage in aller Ruhe. Dieselbe hat ihre zwei Seiten, eine ethische und eine sachliche.

In erstgenannter Hinsicht ist die Anklage wenig edel. Schon früher machte Kiesl einen ähnlichen Angriff auf meine persönliche Gesinnung (vgl. Verteidigung S. 7—11). Nun folgen neue, noch schwerere Anklagen. Da muß ich doch die Frage stellen: Wozu wird mein persönliches Verhalten verdächtigt? Hat das irgend welchen Zusammenhang mit der Wahrheit oder Falschheit meiner Behauptungen? Selbst wenn ich durch meine Kritik der Lehre des hl. Thomas die von Leo XIII. gezogenen Schranken überschritten hätte, sind deswegen Schells und Kiesls eschatologische Aufstellungen mit dem katholischen Dogma ver-

einbar? Persönliche Verdächtigungen sind keine wissenschaftlichen Waffen; damit beweist man nichts. Ganz recht sagt Kiesl selbst (S. 334): ‚Die persönliche Gesinnung des wissenschaftlichen Gegners hätte an und für sich außer Ansatz zu bleiben und darf keineswegs grundlos verdächtigt werden, um damit die mangelnde Beweiskraft der eigenen Argumentationen zu ersetzen'. Freilich schrieb er dies, nachdem er mich unmittelbar vorher völlig grundlos als Verächter der Indexkongregation hingestellt hatte. Möge also Kiesl auf dem wissenschaftlichen Gebiete bleiben! Die wissenschaftlichen Waffen der Theologie sind vor allem die hl. Schrift, die Tradition, die lehramtlichen Entscheidungen der Kirche. Wenn ich mit solchen Waffen gegen Schell kämpfte und den Nachweis erbrachte, daß viele seiner Sätze mit der Offenbarungslehre nicht in Einklang gebracht werden können, so war das ein wissenschaftlicher Kampf auf dem ureigensten Gebiet der Dogmatik, aber keine persönliche Verdächtigung, keine Verketzerung Schells. Ich hatte in meinem Buche (S. 429) ausdrücklich die gute und reine Absicht des Verfassers anerkannt. Wenn aber Kiesl einen solchen wissenschaftlichen Kampf gleichwohl mit dem Worte ‚Verdächtigung' zu benennen beliebt, so kann ich ihn nur bitten, mich in gleicher Weise zu bekämpfen und mir aus den Quellen der Theologie nachzuweisen, daß ich geirrt habe.

Sodann ist jener Punkt, worin ich vom hl. Thomas abweiche, nämlich die Ansicht über die bewirkenden Faktoren der notwendigen Verstocktheit der Verdammten, gewiß keine wesentliche, sondern eine sehr untergeordnete Frage der Theologie. Tatsächlich sind ja sehr viele, sogar die größere Anzahl der Theologen hierin vom hl. Thomas abgewichen, ja sogar manche Theologen aus dem Dominikanerorden, unter ihnen der begeistertste Verehrer des hl. Thomas, Bannez, haben ihren Meister in dieser Frage verlassen (vgl. Bautz, Hölle[2], S. 210 f.). Ich glaube, Kiesl kann mich nicht verpflichten, thomistischer zu sein als die Thomisten selbst.

Zu solcher Freiheit berechtigen mich die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu selbst: Non sic tamen S. Thomae adstricti esse debere intelligantur, ut nulla prorsus in re ab eo recedere liceat, cum illi ipsi, qui se Thomistas maxime profitentur, aliquando ab eo recedant, nec arctius Nostros S. Thomae alligari par sit quam Thomistas ipsos. Decr. Congr. V. Reg. de delectu op. 2. Leo XIII. aber hat durch sein Schreiben

Gravissime nos die Regeln und Konstitutionen der Gesellschaft in keiner Weise aufgehoben, sondern nur authentisch interpretiert.

Kiesl treibt überhaupt mit diesem Schreiben großen Mißbrauch. So behauptete er schon in seiner ersten Abhandlung (S. 693), Leo XIII. habe kraft seiner obersten Gewalt über die Orden mit Berufung auf das Gelübde des Gehorsams den Jesuiten die Verteidigung des Thomismus (in Gegensatz zum Molinismus) in ihren Schulen zur Pflicht gemacht. Er ist aufs höchste entrüstet darüber, daß ich, kaum nachdem der Papst die Augen geschlossen, eine Lehre zensuriert habe (was übrigens nicht wahr ist; siehe Verteidigung S. 6—11), die zu verteidigen bis vor wenigen Monaten Pflicht in der Gesellschaft Jesu gewesen sei. Wie würde sich Kiesl erst entsetzt haben, wenn er gewußt hätte, daß der Molinismus von den Jesuiten schon zu Lebzeiten Leos XIII. in Rom selbst, ja sogar im Vatikan in Gegenwart und mit ausdrücklicher Billigung des Papstes in einer feierlichen Disputation verteidigt wurde?

Wenn es übrigens Kiesl gar so ernst ist mit seiner glühenden Begeisterung für den hl. Thomas, daß er schon empört ist, wenn andere in unwesentlichen Dingen vom hl. Lehrer abweichen, wie kommt es denn, daß er selbst in einer viel wichtigeren Frage, nämlich inbezug auf die ewige Bekehrbarkeit der Verdammten den hl. Thomas verläßt oder vielmehr eine Meinung als Ansicht desselben ausgibt, die der Heilige stets als glaubenswidrigen Irrtum energisch bekämpft hat? Wie kommt es, daß er es als vornehmste Aufgabe der Theologie betrachtet, den katholischen Gottesbegriff erst neu aus den Offenbarungsquellen herauszuarbeiten, ja sogar bereit ist, die Spekulation der Alten hinzuopfern, wenn dieselbe unser modernes Empfinden mit Unrecht abstoßt? Wie kommt es, daß er in seiner ersten Abhandlung (S. 703) Schell lobt, wenn dieser die in Schrift und Tradition begründete Meinung des hl. Thomas als herzlosen Egoismus zurückweist, daß die Seligen des Himmels sich über die Leiden der Verdammten freuen, insofern sich in denselben die göttliche Gerechtigkeit offenbart? Wie kommt es, daß er seine Entrüstung nicht vor allen gegen Schell kehrt, der doch z. B. behauptet, durch die Lehre des hl. Thomas werde die Heiligkeit des Gottesbegriffes vernichtet (D III B 722) und ein blinder Fatalismus inbezug auf die Verteilung der ewigen Schicksalslose eingeführt (ebd. 723), der die Lehre des hl. Thomas vom sittlich Bösen auf einen nicht christlichen, sondern heidnischen

Grundgedanken zurückführt (D II 152 f.) und behauptet, nach der thomistischen Eschatologie habe man kein Recht mehr, auf eine Unsterblichkeit der Seele zu schließen (Gott u. Geist II 684)? Als Schell diese Worte schrieb, war doch die Enzyklika **Aeterni Patris** schon erschienen, und sie galt auch für ihn. Wie kann also Kiefl zugleich begeisterter Verehrer des hl. Thomas und ein warmer Verteidiger Schells sein? Das Hinüberziehen der Frage auf das moralische Gebiet ist ein Beweis der Verzweiflung im wissenschaftlichen Kampfe.

Endlich könnte ich noch an Kiefl die Frage richten, wer ihn denn zum Wächter über mein moralisches Verhalten aufgestellt hat. Darüber habe ich mich nicht vor seinem Richterstuhl zu verantworten. Dazu sind andere Autoritäten eingesetzt. Möge er es also ruhig den kompetenten kirchlichen Obern überlassen mich zurechtzuweisen, wenn ich es verdient habe.

In sachlicher Hinsicht beruht die Anklage auf einer Verdrehung meiner Worte. Denn ich habe nirgends gesagt, daß die eschatologische Theorie des hl. Thomas notwendig zur Häresie führe, sondern daß das von Billot aufgestellte (vom hl. Thomas jedoch nirgends in dieser krassen Form ausgesprochene) Prinzip Schell zur Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen geführt habe. Das sind doch zwei grundverschiedene Dinge; die eschatologische Theorie des hl. Thomas ist eben nicht die Schells. Nach dem englischen Lehrer können die Verdammten nichts sittlich Gutes mehr tun, keine wahrhaft sittliche Reue mehr erwecken. Wenn daher Thomas auch den unbeweglich sündhaften Willen der Verdammten als Grund betrachtet, warum diese von der Barmherzigkeit Gottes ausgeschlossen sind, so ist deswegen das Dogma der ewigen Hölle durchaus nicht gefährdet. Kiefl hätte also ganz ruhig in der Eschatologie der Führung des hl. Lehrers vertrauen dürfen; ich hätte ihm dann nie den Vorwurf gemacht noch auch machen können, daß seine Anschauung zur Leugnung des Dogmas treibe. Das beanstandete Prinzip ist eben nur dann für das Dogma gefährlich, wenn man, wie Schell und Kiefl, vom heiligen Thomas abweicht und die Theorie der freiwilligen Verstocktheit festhält. In diesem Falle hat es zur unabweislichen Konsequenz die Leugnung der Ewigkeit der Hölle, wie soeben zur Evidenz bewiesen wurde.

Gerne möchte ich die Abhandlung damit abschließen; aber leider sehe ich mich gegen meine Neigung gezwungen, noch mehrere Punkte

zu berühren, die teils persönlicher, teils sachlicher Natur sind, von denen zu schweigen aber die schuldige Rücksicht auf die gute Sache, für welche ich zu streiten glaube, mir verbietet. All diese Punkte beruhen darauf, daß K. entweder meine Worte falsch auslegte oder mir Äußerungen, welche ich nie tat, unterschob, und darauf die schwersten Anschuldigungen gegen mich aufbaute. Sie sollen der Reihe nach im folgenden erledigt werden.

1) ‚Stufler sucht es als die schlecht verhüllte Absicht Schells hinzustellen, nicht bloß ein Dogma, sondern beinahe alle grundlegenden Dogmen umzustoßen, die katholische Moral in den Kot zu ziehen, alle Sittlichkeit von Grund aus unmöglich zu machen. Daß er die Häresien nicht offen ausspreche, wird ihm als Feigheit und Heuchelei ausgelegt. Wenn Stufler derartige Behauptungen auf den wissenschaftlichen Markt brachte und Formen in die theologische Kontroverse einführen wollte, von denen auch wir konservative Theologen wünschen müssen, daß sie im Interesse des wissenschaftlichen Ansehens der Theologie in letzterer kein Bürgerrecht erlangen, so mußte er sich eine Kritik seiner Beweisführung wohl gefallen lassen‘ (S. 333).

Demgegenüber muß ich erstens konstatieren, daß ich nirgends Schell die Absicht zugeschrieben habe, beinahe alle Dogmen umzustürzen und die Sittlichkeit von Grund aus unmöglich zu machen. Absichtlich leuguet ein Dogma nur jener, der einen Satz aufstellt, von dem er weiß, daß er mit einer von der Kirche definierten Glaubenswahrheit unvereinbar ist. Wo habe ich derartiges von Schell behauptet? Daß Schell sich des Gegensatzes seiner Lehre mit der herkömmlichen, traditionellen Dogmatik vollauf bewußt war, wird wohl niemand in Abrede stellen (vgl. Vorwort zu D III B S. XV f., Gott u. Geist I 83 f.); daß er sich aber auch des Gegensatzes zum katholischen Dogma bewußt war, habe ich nicht bloß nirgends behauptet, sondern sogar ausdrücklich in Abrede gestellt, indem ich anerkannte, er habe seine Werke ‚in guter und reiner Absicht‘ geschrieben (m. W. S. 429). Wenn ich also die Spezialtheologie Schells als unvereinbar mit der katholischen Glaubenslehre zurückwies, habe ich damit nicht seine Person, seine Gesinnungen und Absichten verdächtigt und verketzert.

Ebensowenig habe ich es jemals Schell als Feigheit und Heuchelei ausgelegt, daß er die Häresien nicht offen ausspreche, da ich ja ausdrücklich anerkannte, er habe seine Irrtümer nicht als Häresien betrachtet. Dagegen kann man durchaus nicht leugnen, daß der Würzburger Apologet im Kampfe gegen jene Anschauungen, die er irr-

tümlicherweise für bloße Schulmeinungen hielt, nicht immer offen und klar, frei und männlich vorgegangen ist. Daß er dies aus Feigheit und Heuchelei tat, habe ich nicht gesagt; daß er aber manchmal mit Absicht dunkel gesprochen, um vor Angriffen gesichert zu sein, gesteht er selber ein im Vorwort zu D III B S. XVI, wo er bemerkt, der theologische Schriftsteller müsse heutzutage das Wort Christi befolgen: ‚Seid klug wie die Schlangen und arglos wie die Tauben'. Weil sein Buch mit Argusaugen nach allen Richtungen durchforscht werde, müsse es einem Igel gleichen, der nach allen Richtungen hin von Stacheln starre, wo immer ihm die Arglist (die Arglist allein?) beizukommen versuchen möge.

2) ‚Da es sich lediglich um die Stichhaltigkeit der Stuflerschen Beweisführung handelt, so ist die Art ganz unangebracht, wie er mit der Auktorität des Index sich zu decken sucht. Er erklärt, daß er nur das, was die Indexkongregation autoritativ getan, wissenschaftlich habe begründen wollen (S. 4). Wo Stufler behauptet, Schell habe die katholischen Dogmen von Hölle, Todsünde, Ablaß, Rechtfertigung, Genugtuung Christi, Notwendigkeit der Taufe, Willensfreiheit, Zulassung des Bösen angegriffen, setzt er bei: „Rom hat bezüglich der Lehre Schells schon gesprochen; meine Absicht war es, mit wissenschaftlichen Gründen gegen ihn ins Feld zu ziehen". Hat man je eine solche theologische Beweisführung erlebt? Hat Rom wirklich entschieden, daß Schell alle diese Irrtümer lehre? Hat Rom entschieden, daß Schell die Ewigkeit der Hölle leugne? Nein ... Da die Indexkongregation nicht entschieden hat, daß Schell der formalen Häresie der Leugnung der Hölle schuldig sei, weise ich es als eine Anmaßung eines Privatgelehrten zurück, seine Beweisführung mit jener der Kongregation zu identifizieren oder zu decken ... Ich erachte ein solches Vorgehen, eine literarische Niederlage mit der Autorität der Indexkongregation decken zu wollen, für eine schwere Verletzung der letztern selbst' (S. 333 f.).

Was Kiefl aus dem unschuldigen, oben zitierten Sätzchen meiner Broschüre herausgelesen oder vielmehr in dasselbe hineingelesen hat, grenzt fast ans Unglaubliche. Mit demselben wollte ich, wie jedermann aus dem Kontexte ersehen kann, nicht mehr und nicht weniger sagen als dieses: ‚Ich habe mich in meiner Polemik gegen Schell nicht als ‚iudex controversiarum' geriert, wie K. mir vorwarf, sondern nur mit rein wissenschaftlichen Gründen gegen ihn gekämpft. Authentisch über eine Lehre zu urteilen, ist Sache Roms, nicht eines Privatgelehrten. Und Rom hat dies in der Angelegenheit Schells insofern getan, als es dessen Bücher auf den Index setzte.. Es ist eine Entstellung meiner Worte, wenn man dieselben

dahin ausdeutet, ich hätte erklärt, was die Indexkongregation autoritativ getan, wissenschaftlich begründen zu wollen. Wo steht dieser Ausdruck in meiner Broschüre? Etwas derartiges niederzuschreiben, konnte mir schon deswegen nicht in den Sinn kommen, weil ich so wenig als K. wußte, was Rom an den Werken Schells beanstandet hat.

3) Kiefl schreibt (S. 334): ‚Stufler zählt mich zu den Reformern. Dagegen verwahre ich mich'. Davon, daß ich K. zu den Reformern zähle, steht in meiner Broschüre auch nicht ein Wort.

4) ‚Wenn man in Stuflers Buch den Absatz über die Verstockungstheorie Schells mit jenem über die Verstockungstheorie des hl. Thomas vergleicht, dann lösen sich die sieben Siegel des Buches und man sieht, daß hier nicht Schell, sondern ein Größerer bekämpft wird, — der hl. Thomas von Aquin. Gegen ersteren kann man schärfere Worte gebrauchen als gegen letzteren, und der Leser kann doch nicht in Zweifel bleiben, wohin die ganze Beweisführung zielt. S. 98 wird die Verstockungstheorie des hl. Thomas mit den nämlichen Worten definiert, mit welchen allenthalben (z. B. S. 190, 203) Schells Theorie bezeichnet wird' (S. 335).

Lassen wir die Ausführungen über die Lehre des hl. Thomas und Schells aus meinem Buche hier folgen.

a) Lehre des hl. Thomas (S. 98): ‚Nach thomistischer Ansicht sind die Verdammten zunächst nicht deswegen im Bösen verstockt und **jeder Bekehrung unfähig,** weil sie von Gottes Barmherzigkeit ausgeschlossen und zu ewiger Strafe verurteilt sind, sondern umgekehrt, deswegen erhalten sie keine Gnade mehr und werden auf ewig gestraft, weil sie ewig im Bösen **so verhärtet sind, daß sie das Gute nicht mehr lieben können. Ihre Unfähigkeit sich zu bekehren** hat demnach ihren Grund in ihnen selbst, nicht in einer äußeren Anordnung Gottes'.

b) Lehre Schells. S. 190. ‚Es fragt sich nun, warum alle jene, welche mit Sünden gegen den hl. Geist sterben, in alle Ewigkeit **sich nicht mehr bekehren wollen, obwohl sie die Fähigkeit dazu haben.** Der Grund davon ist nach Schell kein anderer, als daß im Jenseits infolge des grellen Lichtes, welches die Seele erleuchtet und alle Schatten und Unklarheiten zerstreut, eine jede Gesinnung in ihrer Art ausreift . . ‚Ist die Seele in der Sünde vollendet **kraft freiem Willen und im freien Widerstande** gegen die Wahrheit . . ., so bleibt sie von Gott abgewendet"' (D III B 739).

S. 203. ‚Schell leitet die Verstocktheit der Verdammten **einzig und allein aus dem freien Willen, aus der inneren Energie und Tendenz der Selbstbestimmung** ab. „Wer in der Todsünde stirbt, bleibt dem Gnadenleben verschlossen auf ewig nicht kraft äußerer Anordnung, sondern kraft seiner freien und inneren Willensbeschaffenheit, welche er aus dem Diesseits mitbringt"' (D III B 741).

Kann es einen schärferen Kontrast zwischen zwei Verstockungstheorien geben, als zwischen jenen, von denen die eine den Verdammten jede Fähigkeit zu natürlich sittlicher Reue, zur Bekehrung und zu guten Werken abspricht, die andere eine ewige Bekehrbarkeit, eine ewig freie Anhänglichkeit an das Böse behauptet? Und dennoch sagt K., ich hätte die Theorie des hl. Thomas *mit den nämlichen Worten* definiert wie jene Schells! Seit wann ist denn ‚frei' gleichbedeutend mit ‚unfrei' und ‚fähig' soviel als ‚unfähig'?

Es ist also gewiß nicht richtig, daß ich in Schell eigentlich den hl. Thomas bekämpfen wollte und nur zum Schein gegen den ersten härtere Worte gebrauchte, im Grunde aber den englischen Lehrer selbst damit treffen wollte. ‚Seinem Gegner Ehrlichkeit zuzutrauen, gilt heute als Grundgesetz wissenschaftlichen Streites' (Mschr. Aug. 1904 S. 693).

5) Ganz unberechtigt ist der Gebrauch, den Kiefl von jenen Argumenten macht, mit welchen ich die Verstockungstheorie des hl. Thomas und jene Schells bekämpft habe. Obwohl beide Theorien sich diametral entgegengesetzt sind, da nach Thomas die Verdammten die Freiheit zur reuigen Umkehr verloren haben, während sie nach Schell dieselbe besitzen, kommen doch beide darin überein, daß sie die Verstocktheit aus *rein inneren Gründen* mit Ausschluß der äußeren, der ewigen Verwerfung und der Höllenqualen ableiten. Es ist darum ganz natürlich, daß manche Argumente, die ich gegen die thomistische Theorie anführte, auch auf die Schells Anwendung finden. Aber daraus den Schluß ziehen wollen, daß ich die Theorie Schells ‚*mit den nämlichen Argumenten als häretisch stemple, mit denen dies der Lehre des hl. Thomas wiederfährt*' (S. 338) ist nicht bloß ein arger Verstoß gegen alle Gesetze der Logik, sondern auch eine so krasse Entstellung meiner Beweise, daß man sie kaum mehr durch bloßes Mißverständnis entschuldigen kann. Schells Theorie der freiwilligen Verstocktheit, die auch Kiefl hält, habe ich verworfen, nicht weil sie in sich unmittelbar häretisch ist, sondern weil sie in ihren Konsequenzen zur Leugnung mehrerer Dogmen führt, und insbesondere, weil ihr zufolge die Ewigkeit der Hölle nicht mehr aufrecht erhalten werden kann; dagegen ist nach der Theorie des hl. Thomas die Hölle notwendig ewig. Nach Schells und Kiefls eschatologischen Lehren kann nur die Sünde gegen den hl. Geist in ihrer vollendeten Ausbildung eine Todsünde sein, nicht so nach Thomas. Nach Schells und Kiefls Theorie muß Gott bereit sein, den Ver-

dammten auch übernatürliche Gnaden zu verleihen, wenn sie sich bekehren wollen, nach dem hl. Thomas aber können sie sich nicht mehr bekehren.

6) Den Anlaß zur allerschwersten Beschuldigung bietet K. meine Behauptung, nach Schell würden auch Todsünden im Jenseits vergeben. D III B 735 lesen wir nämlich, der Tod stelle in der Gesinnung physisch abgestorbene sündhafte Willensneigungen nicht unvermittelt wieder her, bloß deshalb, weil sie ‚als theologische Schuld' noch nicht gesühnt wurden. Daraus zog ich den Schluß: Wenn also jemand bloß mit einer solchen ungesühnten theologischen Schuld ins Jenseits tritt, kann er nach Schells Prinzipien nicht verstockt, folglich auch nicht ewig verdammt werden. Gegen dieses Argument schreibt nun K. folgendes:

‚Daß Schell als Beispiel der „theologisch nicht gesühnten Sünden", vergessene Sünden und Sünden solcher, die das Bußsakrament nicht kennen, anführt (D III B 736), dürfen natürlich Stuflers Leser nicht erfahren. Sonst wüßten sie, daß Stuflers Argument auf einer Verwechslung des allerdings nicht glücklich gewählten Ausdruckes „theologische Sühne" mit dem Begriff wirklicher Sühne beruht und es also trotz des von Stufler zur Täuschung der Leser herbeigeschleppten Ballastes kirchlicher Entscheidungen mit der Häresie Schells nichts ist, weil dieser einfach nicht behauptet, was jene Entscheidungen, die übrigens Schell D III B 883 ausdrücklich anerkennt, verwerfen. Stufler führt doch selbst auf der folgenden Seite an, daß nach Schell D III B 739 die Seele, welche der Hölle entgehen soll, den habitus gratiae bewahrt haben muß (S. 212). Das hätte ihn aufklären müssen, daß Schell unter theologischer Sühne etwas anderes verstehe, als Stufler ihm unterlegt. Er zieht aber diese Aufklärung aus der Stelle nicht; denn er kann durch Festhaltung des vorgeblichen Irrtums zeigen, daß Schells Theorie sich widerspricht und er hat außer dem Nachweis der Borniertheit seines Gegners auch noch den Vorteil, ihm sofort S. 213 nicht weniger als drei, ja vier weitere grundstürzende Häresien aufzubürden. Wird man da nicht an jene liebliche Verstockungstheorie erinnert, welche Gott eine Ehre zu erweisen vermeint, wenn sie annimmt, der einmal Verdammte werde auch gegen seinen Willen in alle möglichen Sünden verhärtet, selbst in solche, an die er nie gedacht hatte?' (S. 337).

K. will also, um Schell zu retten, wieder eine subtile Distinktion anbringen, indem er zwischen theologischer und wirklicher Sühne unterscheidet. Leider hat er vergessen, uns eine Definition der beiden Begriffe zu geben. Meint er vielleicht, daß ‚theologisch' nur jene Sünden gesühnt seien, die durch das Bußsakrament und die Schlüsselgewalt

der Kirche nachgelassen wurden, ‚wirklich' gesühnt aber jene, die überhaupt vergeben sind? Einen anderen Sinn vermag ich der Distinktion nicht zu geben. Demzufolge hätte also Schell behauptet, der Tod bewirke nicht, daß Sünden, die zwar wirklich vergeben sind, aber nicht gebeichtet wurden, im Jenseits wieder aufleben. Wenn er das wirklich sagen wollte, wie kommt es dann, daß er auf der nächsten Seite erklärt, man habe geglaubt, die Bedeutung des Todes als Entscheidungsmoment recht scharf hervorzuheben, indem man ihm die Wirkung zuschrieb, physisch abgestorbene Sünden unvermittelt wieder herzustellen? Wo in aller Welt hat denn jemals ein Theologe sich zu der absurden Behauptung verstiegen, bereits nachgelassene Sünden wachten im Jenseits wieder auf? Übrigens hat K. sich hier wieder eine willkürliche Änderung des Textes erlaubt; denn Schell redet an der zitierten Stelle gar nicht von ‚theologischer Sühne', sondern von Sünden, ‚die als theologische Schuld noch nicht gesühnt wurden' (so auch S. 736). Das ist etwas ganz anderes. Was theologische Schuld ist, weiß jeder Theologe; eine theologische Schuld ist da nicht vorhanden, wo der reatus culpae schon getilgt ist. Zu allem Überfluß hebt aber Schell noch ausdrücklich hervor, daß er von solchen rede, ‚welche mit einer noch unvergebenen Sünde vom Tode ereilt werden' (S. 736); er redet von ‚Sündebehafteten' (ebd.). Und daß er dabei nicht bloß an läßliche Sünden denkt, ersehen wir aus D III B 632: ‚Wie viele Todsünden sterben (als psychische Willensrichtungen) in der Seele ab, verlieren sich aus der Gewohnheit und dem Bewußtsein, ohne in ihrer theologischen Schuld bereut und getilgt zu sein?'

Daraus folgt doch evident, daß meine Erklärung Schells vollkommen richtig war[1]). Und trotzdem macht K. mir den Vorwurf, ich hätte die Leser absichtlich getäuscht durch einen herbeigeschleppten Ballast kirchlicher Entscheidungen, ich hätte absichtlich die falsche Interpretation gewählt, um den Vorteil zu haben, meinem Gegner Borniertheit nachweisen und ihm vier grundstürzende Häresien aufbürden zu können. Ja er scheut sich nicht, mich als so gewissenlos hinzustellen, daß ich glaubte, Gott dadurch eine Ehre zu erweisen, wenn ich gegen meine

[1]) Wir werden weiter unten sehen, daß durch die neueste Erklärung Schells die Richtigkeit meiner Interpretation authentisch bestätigt ist.

bessere Überzeugung meinem Gegner möglichst viele Häresien aufbürdete, an die er gar nie dachte. Mit einem solchen Vorwurf trifft K. nicht mich, wohl aber charakterisiert er seine Polemik. Sind das vielleicht die Formen, von denen K. wünschte, daß sie in die theologische Kontroverse eingeführt werden und im Interesse des wissenschaftlichen Ansehens der Theologie in letzterer ein Bürgerrecht erlangen sollten?

* * *

Daß mit der Theorie der freiwilligen Verstocktheit die Frage über das Wesen der Todsünde im innigsten Zusammenhange steht, wurde schon oben erwähnt. Wer behauptet, daß die Verdammten ewig freiwillig am Bösen festhalten und daß nur unter dieser Voraussetzung die Höllenstrafe gerecht sei, muß mit logischer Konsequenz auch den Satz zugeben, daß nur die Sünde gegen den hl. Geist, der formelle Gotteshaß, die satanische Unbußfertigkeit solche Vergehen sind, welche den Menschen der ewigen Verdammnis schuldig machen. Auch Kiefl gab in seiner ersten Abhandlung ausdrücklich zu, daß der Nerv der Kontroverse zwischen Schell und mir in der Begriffsbestimmung der Todsünde liege (S. 706). Auf seine in äußerst gereiztem Ton gehaltenen Anschuldigungen verteidigte ich mich in meiner Broschüre (S. 39—44). Nun kommt mein Gegner im Aprilheft der Passauer Monatschrift wieder auf seine alten Anschuldigungen zurück in einer Abhandlung, die den Titel führt: ‚Die einzige Ursache der Höllenstrafe — die Sünde gegen den hl. Geist'.

Es ist begeiflich, daß ich das Heft mit Spannung in die Hand nahm. Aber noch ehe ich die erste Seite zu Ende gelesen, hatte die Spannung einer völligen Enttäuschung Platz gemacht, und die Enttäuschung wuchs, je weiter ich las.

Kiefl beginnt seinen Artikel also: ‚Es kann unsere Aufgabe hier nicht sein, die Theorie Schells von der Todsünde eingehend zu untersuchen'. Erste Enttäuschung! Ich hatte erwartet, Kiefl werde durch eingehende Berücksichtigung aller einschlägigen Stellen bei Schell den Nachweis versuchen, daß meine Angriffe gegen die Moral des Würzburger Apologeten völlig unbegründet seien. Nun wird ein solches Eingehen einfachhin als unnötig abgelehnt. Da möchte ich denn doch wissen, was denn Kiefl sich eigentlich als Aufgabe seiner Abhandlung gesetzt hat. Wollte er

vielleicht, wie er es bisher, freilich immer vergeblich, versucht hatte, nachweisen, daß meine Deduktionen gegen Schell auf Verstößen gegen die Logik beruhen? Auch das nicht; denn schon in der zehnten Zeile ist zu lesen: ‚Es lohnt sich nicht, auf Stuflers Beweisführung einzugehen, wonach Schell den seit den Zeiten der Apostel von der Kirche festgehaltenen Begriff von Todsünde aufgibt und den scheußlichsten Verbrechen und entsetzlichsten Lastern einen Freibrief ausstellt, indem es nach Schell gar keine Todsünde mehr gebe. Solche Übertreibungen widerlegt man nicht!‘ Also Schells Lehre wird nicht eingehend untersucht, meine Beweisführung nicht widerlegt. Wozu schreibt denn Kiesl eigentlich? Die ganze Abhandlung macht deutlich den Eindruck der Verlegenheit.

Eines gilt bei Kiesl als feststehend, und darin stimmt er mit mir überein: daß nach Schell nur die Sünde wider den hl. Geist Todsünde sei. ‚Nur die Sünde mit aufgehobener Hand, der eigentliche Gotteshaß, die Sünde wider den hl. Geist ist (nach Schell) Todsünde und wird im Jenseits verewigt‘ (S. 390). Aus einer Reihe von Stellen aus der Dogmatik des Würzburger Gelehrten folgert er: ‚Daraus ergibt sich bis zur Evidenz, daß Schell nicht irgend eine Form der Todsünde leugnen will, sondern nur vom Standpunkte tiefer Betrachtungsweise aus die Sünde gegen den hl. Geist als den Augenstern in jeder Todsünde erklärt‘ (S. 391).

Was ist es also mit jenen Sünden, die ihrer Art nach nicht Sünden gegen den hl. Geist, aber gleichwohl nach einstimmiger Lehre der Theologen Todsünden sind? Mein Gegner ist aufs äußerste empört, daß ich absichtlich, aus reiner Bosheit die evidente Tatsache übersehen habe, daß nach Schell in all den genannten Sünden die Sünde wider den hl. Geist eingeschlossen sei. Nach weiteren Zitaten kommt er zu dem Schluß: ‚Wir stehen vor der Tatsache, daß Schell den traditionellen Begriff der Todsünde mit dem der Sünde gegen den hl. Geist identifiziert, indem er sagt, die Sünde gegen den hl. Geist sei nicht eine Art Sünde neben den andern Sünden, sondern das an jeder eigentlichen Todsünde, was die Bekehrung zunächst subjektiv erschwert und ausschließt und allmählich auch objektiv hindert‘ (S. 392 f.). Kiesl gibt mir also zu, ja urgiert es als evidente Tatsache, daß nach Schells Lehre nur dort Todsünde sei, wo sich die Sünde wider den hl. Geist findet. Damit gibt er mir das Zeugnis, daß ich dem Verfasser der ‚Katho-

lischen Dogmatik' kein Unrecht zugefügt habe, indem ich ihm diese Doktrin zuschrieb.

Zur gleichen Zeit als Kiefl seinen Artikel in der Passauer Monatschrift veröffentlichte, erschien in der ‚Renaissance' eine Abhandlung von Professor Schell mit dem Titel: ‚Die Todsünde', der sich natürlich auch gegen meine Wenigkeit richtet.

Schell ist nun ganz empört, daß ich absichtlich, aus reiner Bosheit die evidente Tatsache übersehen, daß nach ihm keineswegs nur die Sünde wider den hl. Geist Todsünde sei. ‚Wie kann Stufler behaupten, ich lehre nur die Sünde wider den hl. Geist als Todsünde, wenn er selbst meine Ausführung anführen muß, welche lautet: „Jede Sünde im materialen Sinn (conversio inordinata ad bonum creatum) kann zur Sünde wider den hl. Geist (aversio a Deo expressa) werden." D. 1, 390. Damit ist doch anerkannt, daß es Todsünden gibt, welche nicht Sünden gegen den hl. Geist sind und sogar nur schwer dazu werden können?' (260 f.). Hingegen findet es Schell ganz in der Ordnung, daß ich es als kirchliche Lehre bezeichnet habe, es gebe viele Vergehen, denen die Sünde wider den hl. Geist nicht anklebt. ‚Wenn die Sünde gegen den hl. Geist von mir als die grundsätzliche Abwendung von Gott und darum als die formale und ausdrückliche Todsünde bezeichnet wird, so wird damit noch nicht behauptet, daß es keine anderen Todsünden gebe? Wenn die Idee der Pflanze und des Tieres in den höheren Ordnungen beider Lebensreiche vollkommen ausgeprägt ist, so folgt daraus doch nicht, daß die andern Pflanzen und Tiere nicht auch wahre und eigentliche Pflanzen und Tiere sind!' (261). Schell erklärt im weiteren Verlauf seiner Abhandlung deutlich den von Kiefl mit Feuereifer verfochtenen Satz, jedes Vergehen müsse, um Todsünde zu sein, die Sünde wider den hl. Geist einschließen, als den kirchlichen Lehrsätzen widersprechend (S. 262).

Kiefl bezeugt: Stufler hat evident recht, wenn er behauptet, nach Schell ist nur die Sünde wider den hl. Geist Todsünde.

Schell bezeugt: Stufler hat evident recht, wenn er behauptet, nach kirchlicher Lehre sind auch viele solche Vergehen Todsünden, die in keiner Weise Sünden wider den hl. Geist sind.

Mit diesem Doppelzeugnis ist mein Werk in dieser Frage gerechtfertigt. Ich könnte es den zwei Würzburger Professoren überlassen, ihre Meinungsverschiedenheit untereinander auszutragen; doch um etwas zum Frieden beizutragen, mögen folgende Zeilen den klaren Nachweis bringen:

I. Daß Kiefl ganz mit Recht Schell dahin verstanden hat, nur die Sünde wider den hl. Geist sei Todsünde.

II. Daß Schell jetzt mit Recht gegen Kiefl es als katholische Lehre erklärt, es gebe außer der Sünde wider den hl. Geist noch andere Todsünden.

I.

Daß Schell besonders in der Sakramentenlehre auch solche Todsünden kenne, welche nicht Sünden gegen den hl. Geist sind, habe ich in meinem Buche (S. 287 f.) ausdrücklich anerkannt. Da aber in der Eschatologie (D III B 741) mit ausdrücklichen Worten alle Sünden, welche nicht Sünden gegen den hl. Geist sind, als läßliche Sünden bezeichnet werden, so beschuldigte ich Schell ‚handgreiflicher und krasser Widersprüche'. Nun ist aber der Verteidiger Schells noch weiter gegangen als ich; er will auch dort noch Sünden gegen den hl. Geist sehen, wo ich mit richtigem Blick das Gegenteil konstatierte. Damit ist allen Vorwürfen Schells, als hätte ich ihn in böswilliger Absicht, aus reiner Verketzerungssucht falsch ausgelegt, die Berechtigung entzogen. Fürwahr, wenn der Verteidiger Schells, dem es sicherlich nicht an gutem Willen gebrach, Schells Lehre als korrekt zu erweisen, ihn noch ärger mißverstanden, dann hat niemand ein Recht, mir es als Lieblosigkeit oder gar als Bosheit anzurechnen, daß ich jene Sünden, welche Schell als läßliche Sünden bezeichnet hatte, auch als solche ansah und nicht als Todsünden. Ja ich behaupte noch mehr: Obwohl Kiefl weiter gegangen ist als ich, indem er Todsünde und Sünde gegen den hl. Geist bei Schell als vollkommen identisch erklärt, so ist seine Auslegung Schells nicht bloß verzeihlich, sondern auch vollauf berechtigt. K. konnte auch mit dem besten Willen Schell nicht anders verstehen, als daß die eigentliche Todsünde nur die Sünde gegen den hl. Geist sei.

Der Beweis für diese Behauptung ist sehr leicht zu erbringen. Schell gibt jetzt selbst zu, daß er in seiner Dogmatik eine eigentliche Definition jener Sünde, welche man schlechthin Todsünde nennt, nie gegeben habe. Darum schreibt er jetzt: ‚Als Begriffsbestimmung der Todsünde würde ich in einer Theorie über dieselbe lehren: die Todsünde ist die freiwillige oder vorsätzliche Übertretung eines göttlichen Gebotes in einer wichtigen Sache' (Ren. 260). Ebenso gibt er zu, daß jene Todsünde, welche in der Eschatologie als Gegenstand der Verstockung bezeichnet wird, nur die formale Todsünde, das ist die Sünde mit aufgehobener Hand, die Sünde wider den hl. Geist sei. ‚Übrigens habe ich auch in der Eschatologie ausdrücklich die formale Todsünde hervorgehoben (Ren. S. 264; vergl. 260 und 263). Er behauptet ferner, in der Eschatologie müßten andere Gesichtspunkte hervortreten als bei der Buße, soweit die Todsünde in Frage stehe (S. 264).

Hätte nun Schell an irgend einer Stelle seiner Dogmatik eine Definition gegeben, welche auf jede Todsünde und nicht bloß auf die Sünde gegen den hl. Geist anwendbar wäre, und hätte er in der Eschatologie erklärt, daß er dort den Begriff der Todsünde anders fasse und nur die Sünde wider den hl. Geist als Todsünde bezeichnen wolle, während er auch noch andere Todsünden kenne, dann hätte ihn niemand falsch verstehen können und er könnte sich mit Recht beklagen, daß man seine Lehre dahin ausgelegt habe, nach ihm sei nur der Gotteshaß und die Sünde mit aufgehobener Hand eine eigentliche Todsünde. Nun hat er aber keines von beiden getan, ja er erklärt sogar in der Eschatologie ausdrücklich, daß alle Sünden, die im Jenseits nicht verewigt werden, d. h. alle Sünden mit Ausnahme der Sünde gegen den hl. Geist läßliche Sünde seien. Deshalb konnte niemand auch beim besten Willen eine andere Auslegung geben, als wie sie tatsächlich von Kiefl und mir gegeben wurde.

a) Schell erklärt in der Eschatologie mit ausdrücklichen Worten alle anderen Sünden außer der Sünde gegen den hl. Geist als **läßliche** Sünden.

D III B 741 lesen wir:

‚Die kirchliche Lehre bezeichnet nun jene Sünden, welche tatsächlich von der inneren Verstocktheit des Willens im Jenseits verewigt werden, als Todsünden. Wer in der Todsünde stirbt, bleibt dem Gnadenleben auf ewig verschlossen — nicht kraft äußerer Anordnung,

sondern kraft seiner freien und innern Willensbeschaffenheit, welche er aus dem Diesseits mitbringt. Es erwächst also die Aufgabe, die Todsünde auf Grund der Offenbarung in ihrem Charakter und Unterschied von der läßlichen Sünde zu erkennen und zwar so, daß die Fortdauer ihrer Schuld und Strafe in alle Ewigkeit aus ihrer geistigen Beschaffenheit verständlich wird'.

Nun unterliegt es aber keinem Zweifel mehr und Schell gibt es selbst zu, daß er hier unter Todsünde nur die formale Todsünde, die Sünde wider den hl. Geist, die Sünde mit aufgehobener Hand verstehe, weil nur sie ihm zufolge vom freien Willen im Jenseits verewigt wird. Folglich erklärt Schell hier ganz offen, daß alle anderen Sünden außer der Sünde wider den hl. Geist läßliche Sünden seien. Diese Tatsache kann niemand wegleugnen. Wie konnte da Kiefl auf die Idee kommen, daß Schell unter läßlichen Sünden auch Todsünden verstehe?

b) Schell erklärt in der Eschatologie mit ausdrücklichen Worten, daß nur die Sünde wider den hl. Geist das Leben der Seele zerstöre, dagegen alle anderen Sünden nur eine Erkrankung des übernatürlichen Lebens zur Folge haben.

So lesen wir gleich nach den oben zitierten Worten:

‚Die Grenze, welche das Gesunde vom Kranken scheidet, wird von den Rigoristen als jene Linie angesehen, welche das Kranke, aber noch Lebende und Lebensfähige vom Toten trennt. Die letztere ist bestimmt, und muß auch für das übernatürliche Geistesleben, wenigstens in abstracto, scharf erkennbar sein, wie sie es in der Erfahrungswelt in concreto ist. Es ist ja keine größere Kluft, als zwischen Leben und Tod — im leiblichen wie im geistlichen Leben. Hingegen ist die Grenze zwischen Gesund und Krank sehr schwer zu ziehen, zumal Leib und Seele sich fast niemals einer ungestörten Gesundheit erfreuen. Darf man nun sagen, daß alle, welche im Zustand der geistigen Erkrankung sterben, damit dem geistlichen Tod anheimfallen? Diese Annahme ist zwar geeignet, Gottes Einrichtungen als schrecklich, nicht aber als anbetungswürdig, heilig und gerecht darzustellen. — Wo ist nun eine solche Grenzlinie in den Sünden, welche einigermaßen die Bestimmtheit zeigt, wie sie den Tod von der Krankheit scheidet? Bewirkt etwa die Größe des Gegenstandes, um den es sich bei einer Sünde (z. B. Ungerechtigkeit) handelt, eine solche Verschiedenheit? Ist die Grenze zwischen schwerer und geringer Materie hier nicht eigentlich unbestimmbar, oder nur annäherungsweise oder relativ bestimmbar — mit Bezug auf zeitliche Gesichtspunkte, nicht auf die Ewigkeit selbst? Käme es nicht schließlich auf einen Pfennig an, ob der Dieb-

stahl als schwer oder leicht anzusehen ist? Nur die Sünde, welche im Willen vollendet ist, gebiert den Tod'.

‚Nur der Wille selbst kann es im eigentlichen Sinne sein, wenn die subjektive Seite der Sünde in Betracht kommt, durch volle Selbstbestimmung und Freiwilligkeit, nur das Zielgut, Gott selbst kann es sein, was von seite des sachlichen Inhaltes den Unterschied von Tod und Krankheit begründet, von grundsätzlichem Ungehorsam gegen Gott und mangelhafter, unterbrochener Hinwendung zu Gott. Ersteres ist der Tod, letzteres Krankheit ohne Zerstörung des Lebens oder der inneren Lebensfähigkeit, d. h. kraftzurückbleibender Gnadenkeime oder Gnadenhabitus. Die formale Todsünde ist die Sünde mit aufgehobener Hand, die Sünde wider den hl. Geist, die freiwillige Abwendung von Gott, die freilich in jeder Sünde vorhanden sein kann; nur sie ist es, welche eine so scharfe Bestimmtheit an sich trägt, wie sie dem Unterschied von Tod und Krankheit entspricht: sie ist überall, wo der Wille sich unmittelbar Gott widersetzt und verschließt, und zwar mit voller Selbstbestimmung, wenn dies auch um eines geschaffenen Gutes willen stattfindet. Das formale Wesen der Todsünde liegt nach Thomas in der Abwendung von Gott; die Hinwendung zum Zeitlichen ist an sich läßliche Sünde' (S. 741 f.).

Dasselbe ist auch S. 739 ausgedrückt, wo es heißt, daß nur jene, die in der Sünde vollendet sterben, im Jenseits abgewandt bleiben, alle anderen aber, also auch jene, welche mit materialen Todsünden aus dem Leben scheiden, nur durch die Sünde angesteckt, geschwächt, erkrankt seien, aber den Gnadenkeim, den habitus gratiae bewahrt haben. S. 743 werden solche genannt: Sünder, welche das Leben der Gnade nicht in sich ausgelöscht haben, S. 748 heißt es von denselben, daß sie wenigstens der Grundrichtung zufolge Gott angehören. Nach S. 753 haben solche Sünder das Lebensfünklein der Gnade bewahrt, mag es auch noch so vom Gestrüpp verdeckt und dem menschlichen Blick verborgen geblieben sein; es glimmt in ihnen noch der Docht des übernatürlichen Lebens. S. 756 endlich erfahren wir, daß bei jenen, die zwar einfache, materiale Todsünden auf den Gewissen haben, aber nicht grundsätzlich von Gott abgewandt sind, im Jenseits der im Rauch der Vorurteile zurückgehaltene Funke der Gottangehörigkeit frei wird und mit aller Willensmacht zu Gott emporflammt.

Ich könnte noch mehr anführen; doch das Gesagte dürfte meines Erachtens völlig hinreichen, um zu beweisen, daß Kiefl Schells Lehre

in der Eschatologie gar nicht anders verstehen konnte, als daß nach ihm alle Sünden mit Ausnahme jener gegen den hl. Geist läßliche Sünden seien. Wie konnte er auch ahnen, daß Schell unter solchen, die geistig krank sind, jene verstehe, die geistig tot sind, und unter jenen, die den Gnadenhabitus oder Gnadenkeim bewahrt haben, solche, die ihn durch schwere Sünden verloren haben? Ja wenn er Schell in dem Sinne ausgelegt hätte, in welchem dieser jetzt verstanden sein will, hätte er gegen alle Regeln der Hermeneutik und der gesunden Logik verstoßen. Wenn jemand in einem mathematischen Werke konstant schriebe: $2 \times 2 = 5$, aber innerlich unter 5 immer 4 verstünde, dürfte er sich dann über den Kritiker beklagen, der ihn des Irrtums bezichtigte? Also hatte Kiefl vollkommen recht, wenn er Schell dahin verstand, daß nur die Sünde gegen den hl. Geist Todsünde sei.

Doch Schell beruft sich zu seiner Verteidigung auf einige Sätzchen, aus denen man hätte herauslesen sollen, daß er außer der Sünde gegen den hl. Geist, das heißt der formalen Todsünde, auch noch andere Todsünden kenne. So auf den Satz DIII A 390: ‚Jede Todsünde im materialen Sinn (conversio inordinata ad bonum creatum) kann zur Sünde wider den hl. Geist (aversio a Deo expressa) werden'. Schell bemerkt hiezu: ‚Damit ist doch anerkannt, daß es Todsünden gibt, welche nicht Sünden wider den hl. Geist sind und sogar nur schwer dazu werden können' (Ren. 261). Der Ausdruck: ‚materiale Todsünde' ist seit Jahrhunderten in der Theologie bereits genau fixiert und bezeichnet eine Sünde, die zwar an sich, objektiv eine schwere Übertretung des göttlichen Gebotes ist, aber subjektiv wegen Mangels an hinreichender Erkenntnis oder freier Willenszustimmung entweder gar keine oder nur eine läßliche Sünde ist. Mit Unrecht beruft sich Schell für seine Unterscheidung von formaler und materialer Todsünde auf den hl. Thomas. Er sagt: ‚Ich schließe mich zwar ganz dem Begriff an, den Thomas mit dieser Unterscheidung verbindet. Hienach bedeutet nicht nur die formale, sondern auch die materiale Todsünde eine aktuelle oder schuldbare Todsünde' (Ren. April 203). Den Ausdruck ‚peccatum materiale' im Sinn von schuldbarer Todsünde gebraucht der englische Lehrer meines Wissens nie von einer schuldbaren Todsünde; wohl aber unterscheidet er in der Todsünde selbst ein doppeltes Element, ein formelles, das in der Abwendung von Gott besteht, und ein materielles, die Hinwendung zu einem endlichen Gut. Das formelle Moment der Todsünde ist dem-

nach auch in jener Sünde enthalten, welche Schell materiale Todsünde nennt. Zum Beweise dessen berufe ich mich auf die D III B. 742 angeführte Stelle: Culpa mortalis utrumque habet et aversionem a Deo et conversionem ad bonum creatum. Sed aversio a Deo est ibi sicut formale, conversio autem ad bonum creatum est ibi sicut materiale S. th. III q. 86 a. 4 ad 1um. Aus dem Ausdruck: ‚materiale Todsünde' allein konnte also Kiefl nicht schließen, daß Schell damit eine wirkliche Todsünde meine; und das um so weniger als D III B 742 zu lesen ist: ‚die Hinwendung zum Endlichen (worin nach Schell die materielle Todsünde bestehen soll) ist an sich läßliche Sünde.'

Ebenso wenig konnte er daraus, daß Schell in der Eschatologie nur von der formalen Todsünde spricht, folgern, daß es demzufolge auch materiale, subjektiv schwere Todsünden gebe, d. h. solche, die nicht gegen den hl. Geist gerichtet sind. S. 264 lesen wir: ‚Übrigens habe ich in der Eschatologie ausdrücklich die formale Todsünde hervorgehoben und dadurch gesagt, daß es außerdem nichtformale Todsünden oder Sünden mit aufgehobener Hand gebe. Ich habe ausdrücklich den hl. Thomas zitiert, der sagt: Aversio a Deo est ibi (in der Todsünde) sicut formale. Quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale S. th. 1, 72, 2, 5. Ich habe ausdrücklich gesagt, die formale Todsünde könne auch dann vorhanden sein, wenn die Abwendung von Gott um eines geschaffenen Gutes willen stattfindet S. 742, also nicht bloß aus Trotz oder Auflehnung.'

‚Formale Todsünde' bezeichnet nach dem Jahrhunderte alten Sprachgebrauch der Theologen nicht bloß die Sünde gegen den hl. Geist, sondern jede Todsünde, die nicht bloß objektiv, sondern auch subjektiv eine solche ist, also mit hinlänglicher Kenntnis und Freiheit begangen wird. Wenn also Schell die formale Todsünde mit der Sünde gegen den hl. Geist identifizierte, so mußte notwendiger Weise jeder Theologe annehmen, er kenne keine andere Todsünde als nur die Sünde gegen den hl. Geist, und das um so mehr, als ein paar Zeilen vorher ausdrücklich gelehrt wird, nur die formale Todsünde oder die Sünde mit aufgehobener Hand sei der eigentliche Tod, jede andere Sünde aber bewirke nur eine Krankheit der Seele ohne Zerstörung des Lebens oder der inneren Lebensfähigkeit oder des Gnadenhabitus, jede andere Sünde sei eine läßliche Sünde (S. 741).

Der Würzburger Gelehrte unterzieht sich also einer vergeblichen Mühe, wenn er beweisen will, er habe in seiner Dogmatik hinlänglich klar die Wahrheit ausgesprochen, daß es außer der Sünde mit aufgehobener Hand auch andere Todsünden gebe, und die entgegengesetzte Auslegung gehe nicht bloß aus einem Mißverständnis, sondern aus Lieblosigkeit und Verketzerungssucht hervor. Gegen einen solchen Vorwurf muß ich Kiefl energisch in Schutz nehmen; derselbe hatte vollkommen recht, wenn er auf Grund der Ausführung in der ‚Katholischen Dogmatik' zu dem Resultat kam: Nach Schell sind Todsünde und Sünde gegen den hl. Geist vollkommen identisch. Da ferner Schell selbst authentisch die Erklärung abgibt, er verstehe unter der Sünde gegen den hl. Geist nicht die gewöhnliche Todsünde, sondern die grundsätzliche Sünde, den grundsätzlichen Ungehorsam gegen Gott, die verstockte und für alle Fälle unbußfertige Sünde, welche ihrer Natur nach auch im Jenseits jede Bekehrung für immer ausschließt, so bin auch ich vollkommen gerechtfertigt, wenn ich als Lehre Schells den Satz hinstellte: Nur die satanische Gesinnung, der dämonische Gotteshaß, die direkte Auflehnung gegen Gott, die schon im Diesseits unvergebbare Sünde ist eine eigentliche Todsünde: gerechtfertigt sind auch alle übrigen Theologen, die behaupteten, nach Schell seien Ehebruch, Mord und Meineid nur läßliche Sünden. Wenn hier ein Mißverständnis vorgekommen ist, liegt die Schuld ganz und voll auf seiner Seite.

Ich halte es in der Tat für ein geradezu unverzeihliches Vorgehen von Seite Schells, daß er, ohne auch nur ein Wort davon zu erwähnen, eine andere Begriffsbestimmung der Todsünde in der Sakramentenlehre und eine andere in der Eschatologie zu Grunde legt. Heißt das nicht die Leser über einen der wichtigsten Punkte der katholischen Lehre geradezu in einen unvermeidlichen Irrtum führen? Wahrhaftig, Schell hat es zu seinem eigenen Schaden erfahren müssen, daß es nicht gut war, daß er bei Abfassung seiner Dogmatik mit Schlangenklugheit zu Werke ging und sein Buch wie einen Igel nach allen Richtungen hin mit Stacheln versah, damit man ihm nicht beikommen könne (Vorwort zu D III B S. XVI). Ich hatte in meinem Werke (S. 288) Schells Sündenlehre ‚handgreiflicher und krasser Widersprüche' bezichtigt und als Erklärung dieser Widersprüche angenommen, daß bei ihm die katholische Lehre von der Todsünde, die er von Jugend auf gehört, manchmal spontan zum Durchbruch gekommen

sei. Diese Entschuldigung muß ich natürlicherweise jetzt zurücknehmen, ohne sie durch eine andere ersetzen zu können.

Schell meint allerdings, es sei ganz selbstverständlich, daß man in der Eschatologie die Todsünde ganz anders werten müsse als beim Bußsakrament. Er schreibt (Ren. S. 263 f.):

‚Was die Sache selbst betrifft, so findet Stufler die übliche Auffassung (von der Todsünde) in meiner dogmatischen Darlegung des Bußsakramentes, während ich in der Eschatologie ganz anders lehren soll. Allein es ist doch ein großer Unterschied, ob man im Hinblick auf die Buße und die Bekehrung von der Todsünde spricht, oder in Bezug auf das ewige Schicksal. Im ersten Falle handelt es sich vor allem darum, daß der Mensch möglichst streng über sich selbst urteile und möglichst scharf mit sich selbst ins Gericht gehe. Gibt uns dies das Recht, ebenso die größtmögliche Strenge als das Gesetz zu erklären, nach dem wir über den Nächsten richten? Wenn es sich aber um das Gericht Gottes handelt, dann gilt als strengste Pflicht, dieses Gericht so zu schildern, daß niemand daraus Anlaß nehmen kann, um an der Gerechtigkeit und ebenso an der Güte Gottes zu zweifeln, und zwar an jener Gerechtigkeit und Güte, die dem Schöpfer der Welt und einer jeden Seele eignet. Es wäre ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit, nicht nur gegen die Güte, wenn irgend eine Sünde in irgend einer Seele anders beurteilt würde, als sie in Wirklichkeit ist. Sobald der Eindruck entsteht, daß die Sünde anders, als sie es ihrem psychologischen Tatbestande nach verdient, von dem Gerichte Gottes beurteilt und bestraft würde, hätte der betreffende Theologe die Schuld daran, daß Zweifel an der Heiligkeit oder auch am Dasein Gottes entstünden, oder daß die Liebe Gottes in Frage gestellt würde. Wer diese Verantwortung ins Auge faßt, wird es verstehen, warum andere Gesichtspunkte bei der Eschatologie hervortreten müssen als bei der Buße, soweit die Todsünde in Frage steht‘.

Ich brauche hier wohl nicht mehr zu beweisen, daß der von Schell in diesen Worten niedergelegte Grundsatz der einstimmigen Lehre aller Theologen aller Jahrhunderte, ja der Lehre der Kirche selbst schnurstracks zuwiderläuft. Es ist ausdrückliche Lehre der katholischen Kirche, daß jede ungebüßte Todsünde, nicht bloß die Sünde gegen den hl. Geist, den Menschen der ewigen Verdammnis schuldig macht. Die kirchlichen Entscheidungen, in denen diese Lehre klar ausgesprochen ist, habe ich oben (S. 19) schon mitgeteilt. In denselben wird durchaus kein Unterschied gemacht zwischen gewöhnlichen Todsünden und Sünden gegen den hl. Geist. Es heißt einfach: Illorum animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descen-

dere, poenis tamen disparibus puniendas. Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus.

Ist die Unterscheidung einer doppelten Todsünde, einer solchen, die den Menschen vom Himmelreich ausschließt, und einer, die ihm den Eingang in dasselbe nicht verwehrt, nicht etwas Unerhörtes? Schells Doktrin zufolge dürfte man also im Beichtstuhl zu einem Sünder, der nicht geradezu verhärtet und verstockt ist, nicht mehr sagen: Du hast durch deine Sünden die ewige Verdammnis verdient und das übernatürliche Gnadenleben in dir zerstört; man müßte alle Katechismen der Welt korrigieren, in welchen als Motiv der unvollkommenen Reue auch erwähnt wird, daß man durch die Todsünde der ewigen Strafen sich schuldig gemacht habe. Lehrt ferner nicht die hl. Schrift an unzähligen Stellen ganz offen, daß Unzucht, Feindschaft, Neid, Zank, Zorn, Uneinigkeit, Geiz, Totschlag, Völlerei u. s. w. nicht bloß schwere Sünden sind, sondern auch vom Reiche Gottes ausschließen und der ewigen Verdammnis überantworten?

Schell schreibt (Rev. 260): ‚Wie kommt Stufler zu der monströsen Annahme, die von Christus und den Aposteln aufgezählten Sünden, welche vom Reiche Gottes ausschließen, seien meiner Ansicht zufolge keine Todsünden?' Wie ich zu dieser Annahme gekommen bin, ja kommen mußte, habe ich schon hinlänglich erklärt. Was ich aber Schells jetziger Erklärung gegenüber betonen muß, ist dieses: In den bekannten Sündenkatalogen Gal. 5, 19 ff. und 1 Kor. 6, 9. 10 wird von Paulus eine Reihe von Sünden genannt, die ihrer Natur nach nicht Sünden gegen den hl. Geist, aber doch Todsünden sind, d. h. materiale Todsünden nach der Terminologie Schells. Nun gibt er aber selbst zu, daß nach den Darlegungen seiner Dogmatik nur die formale Todsünde vom Himmelreich ausschließe, die materiale Todsünde dagegen in der Eschatologie als läßliche Sünde bezeichnet werden müßte. Damit setzt er sich in evidenten Widerspruch mit der Lehre des Völkerapostels, der eben von diesen materialen Todsünden behauptet hat, daß jene, die solches tun, das Reich Gottes nicht besitzen werden. Der Apostel und mit ihm die katholische Kirche kennt eben keine doppelte Wertung der Todsünde in Bezug auf Ausschließung vom Himmelreich.

Ich frage Schell: Zerstört die sogenannte materiale Todsünde das übernatürliche Leben der Seele? Beraubt sie die Seele des hochzeitlichen Gewandes der heiligmachenden Gnade?

Wenn nicht, wie kann er sie dann wahre und wirkliche Todsünde nennen? Wenn ja, warum behauptet er in der Eschatologie in einem fort, daß sie nur eine Erkrankung, nicht aber eine Zerstörung des übernatürlichen Lebens herbeiführe, daß sie den Gnadenkeim oder Gnadenhabitus nicht vernichte? Auf diese Frage möge er eine Antwort geben.

Ich frage Schell wiederum: Was geschieht mit jenen, die zwar keine Sünde gegen den hl. Geist, wohl aber andere Todsünden auf dem Gewissen haben, jedoch ohne Empfang der Sakramente und ohne Erweckung vollkommener Reue plötzlich hinweggerafft werden aus diesem Leben? Sind sie unrettbar der Hölle verfallen oder gibt es für sie eine Rettung im Jenseits? Diese Frage hat Schell in seiner Abhandlung nicht beantwortet, ja nicht einmal berührt; und doch bildet sie den springenden Punkt der Kontroverse zwischen ihm und mir. Bevor ich mich also in einen weiteren Disput mit ihm einlasse, möge er darauf antworten. Das eine ist sicher: gibt Schell zu, daß auch ungebüßte, sogenannte materiale Todsünden allein schon der ewigen Verdammnis schuldig machen, dann fällt sein ganzes eschatologisches System, sein Gottesbegriff, ja seine ganze Spezialtheologie in sich zusammen. Dann ist seiner Apologie der christlichen Eschatologie gegenüber dem modernen Unglauben jedes Fundament entzogen.

Gerade auf diesen Ansturm der neuesten Religionsphilosophie und des modernen Unglaubens beruft sich Schell, um die verschiedenartige Wertung der Todsünde im Bußgerichte und in der Eschatologie zu rechtfertigen. Hat doch ihm zufolge jeder Theologe, der behauptet, daß die Todsünde anders, als sie es ihrem psychologischen Tatbestande nach verdient, vom Gerichte Gottes beurteilt und bestraft wird, die Schuld daran, daß Zweifel an der Heiligkeit oder auch am Dasein Gottes entstünden. Ins gewöhnliche Deutsch übersetzt heißt das soviel als: Wer da behauptet, daß Gott jemand verdammen könne, der nicht schon seiner Gesinnung und seiner Willensrichtung nach ein wirklicher Satan ist, der stellt Gottes Heiligkeit und Dasein in Frage. Ist damit nicht gesagt: der materialen Todsünde allein wegen wird niemand verdammt? Will das Schell wirklich im Ernst auch jetzt noch lehren? Darauf möge er die Antwort geben.

Freilich versucht Schell in seiner Dogmatik einen Ausweg aus dieser fatalen Lage, indem er behauptet, alle jene, die ohne Reue und Sakramentsempfang hinsterben und ungebüßte Einzelsünden auf dem Gewissen haben, würden durch den Tod als solchen, insofern er eine objektive Verähnlichung mit dem sterbenden Heiland ist, auf magische Weise, ohne irgendwelche innere Akte gerechtfertigt; so wurden Schell zufolge die Sodomiter gerettet; auch der reiche Prasser befand sich nur im Fegfeuer. Auf ähnliche Weise soll auch die letzte Ölung dem Bewußtlosen, der wegen Gebundenheit des Seelenlebens seine Sünden nicht mehr bereuen kann, das übernatürliche Gnadenleben zurückgeben, wofern nur durch die Sünde wider den hl. Geist kein Riegel, kein obex gesetzt ist. (Vergleiche die betreffenden Ausführungen in meinem Buche S. 412—427). Daß dies mit den dogmatischen Entscheidungen des tridentinischen Konzils, wonach die Reue zur Nachlassung der persönlichen Sünde absolut notwendig ist, in evidentem Widerspruch stehe, unterliegt keinem Zweifel.

Ich gebe gern zu, daß Schell auf solche Ausflüchte nur gekommen ist, weil er vom Bestreben durchdrungen war, die scheinbare Härte der katholischen Lehre, welche die Gegner zum Zielpunkte ihrer Angriffe machen, zu beseitigen und den Weg zum Himmel möglichst breit zu machen; aber darf ein Apologet selbst etwas von jener Lehre wegnehmen, die zu verteidigen und aufrecht zu erhalten seine Aufgabe ist? Wie erklärt Schell jetzt das Los aller jener, die mit schwerer Sünde ohne Reue dahinsterben und gleichwohl in der Gesinnung noch keine vollendeten Teufel waren?

Schell sucht jetzt seine dogmatischen Irrungen dadurch zu entschuldigen, daß er nur durch Vorlegen der Schwierigkeiten eine Anregung geben wollte. Er schreibt (Ren. 263):

‚Ist es denn Doppelzüngigkeit, wenn ein Theologe in seinen wissenschaftlichen Ausführungen der vorausgeschickten kirchlichen Lehrsätze und mit deutlicher Unterscheidung von denselben die Schwierigkeiten und Fragen darlegt, welche in Bezug darauf vorhanden sind und eine sachliche Lösung erheischen? Kann diese Lösung einzig und allein in der Abschwächung oder gar Preisgabe eines vorausgehenden Lehrsatzes liegen, wie P. Stufler sonderbarerweise anzunehmen scheint, oder nicht auch in der Auffindung eines neuen Gesichtspunktes, der die Schwierigkeit in neue Beleuchtung stellt und dadurch löst? Kein vernünftiger Theologe, auch kein Apologet wird sich anmaßen, alle Schwierigkeiten heben zu können. Soll er sie deshalb verschweigen? Würde er dadurch nicht dem Glauben schaden,

zumal wenn er Apologet ist? Ich glaubte durch die Vorlage der Schwierigkeiten eine Anregung zu geben, um eine befriedigende Lösung zu suchen. Darf man denn bei der theologischen Kritik alle Ausführungen eines Schriftstellers einzig und allein unter dem Gesichtspunkt durchforschen, ob und wie man ihn verketzern und denunzieren könne?'

Gegen den Vorwurf der Verketzerungssucht lege ich nochmals Verwahrung ein. Wenn ein so begeisterter Verteidiger Schells, wie sein Kollege Kiefl, trotz des besten Willens nichts anderes aus seiner Dogmatik herauslesen konnte, als daß Todsünde und Sünde wider den hl. Geist bei Schell identische Begriffe seien, warum soll ich nur aus lauter bösem Willen zu demselben Resultat gekommen sein, da ich doch sogar ausdrücklich anerkannte, Schell kenne außer der Sünde wider den hl. Geist an einigen Stellen der Dogmatik auch andere Todsünden; da ich, was ja Schell selbst jetzt offen zugibt, erklärt habe, seine Sündenlehre sei eine andere in der Abhandlung vom Bußsakramente und eine andere in der Eschatologie? Daß ich das, was Schell in letzterer ausdrücklich läßliche Sünde nennt, nicht als Todsünde betrachtete, kann mir doch vernünftiger Weise nicht zur Last gelegt werden.

Ich war auch nie der absurden Meinung, welche Schell mir zuschreibt, daß die Lösung von Schwierigkeiten nur in Preisgabe von kirchlichen Lehrsätzen bestehen könne. Hätte Schell nur die Schwierigkeiten der modernen ungläubigen Philosophie gegen die christliche Eschatologie vorgelegt, niemand hätte ihn deswegen getadelt. Hätte er rein problematisch eine neue Lösung versucht und es dann dem Urteile der Theologen überlassen, ob sie annehmbar sei, so hätte er damit gewiß alles Lob verdient, auch wenn seine Lösung nicht zur Zufriedenheit ausgefallen wäre. Aber das hat Schell nicht getan. Es findet sich in der Dogmatik keine einzige Andeutung, daß er nur versuchsweise seine Lösung vortragen wolle; er gibt sie vielmehr ganz apodiktisch und mit solcher Entschiedenheit, daß er alle jene, die das Gegenteil behaupten, in beispielloser Weise angreift. Oder kann man das noch eine bloße ‚Anregung' zur Lösung von Schwierigkeiten nennen, wenn man mit Schell sagt, durch die scholastische Eschatologie werde die Heiligkeit des Gottesbegriffes oder der sittliche Gottesbegriff vernichtet (D III B 722); wenn man die katholischen Dogmatiker verantwortlich macht für den Abscheu vor dem Offenbarungsglauben und Offenbarungsgotte und ihnen derbe und grobsinnliche, harte

und verdammungslustige Vorstellungen vorwirft (724); wenn man behauptet, die Umwandlung in Satanismus ließe sich am leichtesten noch bei ihnen denken (732), ihre Lehre vom Tode als Entscheidungsmoment für die Ewigkeit bringe Gott in den Schein der gehässigsten Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit (736), sie sei eine Blasphemie (741); ihre Theorie geriete in furchtbaren Widerspruch mit der Heiligkeit Gottes und der Freiheit des Geistes (745) und sei noch mehr zu verwerfen als die rein forensische Rechtfertigungslehre der Reformatoren (749); sie gebe Anlaß zur Gotteslästerung und zum Gotteshasse im Namen des sittlichen Bewußtseins (753); wenn man die bisherigen eschatologischen Theorien als pietistischen, als fatalistisch-kasuistischen Rigorismus brandmarkt u. s. w.? Fürwahr, so heftige Vorwürfe darf man nicht gegen seine theologischen Gegner schleudern, wenn man bloß die Absicht haben will, ‚durch Vorlage von Schwierigkeiten eine Anregung zu geben, um eine befriedigende Lösung zu suchen.' Es ist meine volle Überzeugung: noch vor zwei Jahren hätte es der Verfasser der ‚Kath. Dogmatik' als eine unverantwortliche Entstellung seiner Ansichten, als eine schwere Beleidigung seiner wissenschaftlichen Ehre hingestellt, wenn jemand behauptet hätte, es sei ihm mit seinen eschatologischen Theorien nicht Ernst; er habe bloß Schwierigkeiten vorlegen wollen, um die Theologen zu einer Lösung anzuregen, er selbst aber habe keine feste eigene Meinung.

Zum Schluß sei noch erwähnt: Schell hat durch seine Abhandlung in der Renaissance die Kritik, welche ich ihm in meinem Buche habe widerfahren lassen, glänzend gerechtfertigt. Daß ich jene materialen Todsünden, welche er in der Eschatologie selbst läßliche Sünden nennt, wirklich für solche gehalten, daran trage nicht ich, sondern Schell selbst die Schuld. Im übrigen gibt er jetzt zu, daß ich vollends im Rechte war, zu behaupten, nach seinem Systeme würden nur jene verdammt, die mit der Sünde gegen den hl. Geist, mit einer satanischen Gesinnung sterben. Damit ist die erste These, die ich oben gegen Kiefl aufgestellt habe, authentisch bestätigt. Damit sind aber auch die schweren Anklagen, welche ich gegen die Morallehre Schells erhoben habe, vollauf gerechtfertigt. Denn kein verständiger Mensch wird leugnen, daß die Lehre, nur die Sünde gegen den hl. Geist führe in die Verdammung, die entsetzlichsten

Wirkungen in den breiten Massen des Volkes zur Folge hätte. Daraus folgt ferner, daß ich vollauf recht hatte, wenn ich behauptete, Schell habe unter jenen Theologen, die er in der Eschatologie so arg bekämpfte und herabsetzte, katholische Theologen vor Augen gehabt, nämlich alle jene, die da lehren, daß jede ungebüßte Todsünde unterschiedslos der ewigen Verdammnis schuldig mache. Richtig ist auch die Folgerung, daß es dieser Theorie zufolge wohl kaum mehr eine eigentliche, formale Todsünde gäbe, welche die ewige Verdammnis zur Folge hätte. Es steht somit alles, was ich gegen Schells Verstockungstheorie und Sündenlehre bemerkt, aufrecht und ich kann dem Würzburger Apologeten für seine Abhandlung nur dankbar sein.

Das Bisherige dürfte genügen zum Nachweis, daß Kiefl vollkommen recht hatte, wenn er Schell dahin verstand, daß nur die Sünde gegen den hl. Geist Todsünde sei; sehen wir nun, daß auch andrerseits Schell gegen Kiefl vollkommen recht hat, wenn er es jetzt als kirchliche Lehre anerkennt, daß es außer der Sünde gegen den hl. Geist noch andere Todsünden gebe.

II.

Es ist eine in der Geschichte der Theologie wohl noch kaum dagewesene Situation, in der mich befinde: Schell und sein erregter Verteidiger fallen gleichzeitig über mich her, um mich ein für allemal wissenschaftlich tot zu machen; aber durch ein böses Geschick schlagen Verteidiger und Verteidigter ahnungslos gegen einander los und mir bleibt nur die Aufgabe zu konstatieren, daß die zwei Kampfgenossen sich gegenseitig arg zugerichtet haben.

Kiefl behauptet also, nach Schell sei jede Todsünde zugleich Sünde gegen den hl. Geist, die Sünde gegen den hl. Geist sei der Augenstern in jeder Todsünde (S. 391); Schell identifiziere den Begriff der Todsünde mit dem der Sünde gegen den hl. Geist (392), diese sei das Wesen jeder Todsünde (397). ‚Für theologische Betrachtungen wäre Schells Theorie sehr fruchtbar und von großem apologetischen Werte' (396).

Freilich ist K. vorsichtig genug gewesen, keine Definition der Sünde gegen den hl. Geist zu geben; das soll aber zur Steuer der Wahrheit hier ausdrücklich betont werden, daß er dieselbe viel weiter

gefaßt haben will, als die im Katechismus angeführten 6 Akte der Sünde wider den hl. Geist. Er ist natürlich ganz überzeugt von der Richtigkeit dieser Doktrin und meint, es sei wohl theologisch nicht unzulässig zu behaupten, daß in jeder wahren und eigentlichen Todsünde, wo immer eine solche im Sinne der kirchlichen Entscheidungen vorliegt, die Sünde gegen den hl. Geist stecke (393).

Kiefls Theorie zu widerlegen bin ich der Mühe enthoben; das soll vielmehr Schell besorgen. Hat die Autorität des letzteren allein ihn dazu vermocht, eine so singuläre Meinung ohne alles Widerstreben anzunehmen, so dürfte dieselbe Autorität auch hinreichen, ihn wieder eines Besseren zu belehren und den wahren Sinn der von ihm zur Bekräftigung dieser Meinung herangezogenen Schriftstellen zu finden. Stellen wir also den Aussprüchen des Verteidigers die des Verteidigten gegenüber.

Kiefl: ‚So kommt Schell zu dem Resultat: Nur die Sünde mit aufgehobener Hand, der eigentliche Gotteshaß, die Sünde wider den hl. Geist ist Todsünde und wird im Jenseits verewigt' (Mschr. 390). — **Schell:** ‚Wie kann Stufler behaupten, ich lehre nur die Sünde wider den hl. Geist als Todsünde, wenn er selbst meine Ausführung anführen muß, welche lautet: Jede Todsünde im materialen Sinn kann zur Sünde wider den hl. Geist werden? Damit ist doch anerkannt, daß es Todsünden gibt, welche nicht Sünden wider den hl. Geist sind' (Ren. 260).

Kiefl: ‚Es ist kein Zweifel, daß nach Johannes das Wesen jeder Todsünde eines Christen die Sünde gegen den hl. Geist sei, d. h. die grundsätzliche Ablehnung der Lebensgemeinschaft mit Christus. Freilich, den heiligen Idealismus eines Johannes würdigt Stufler augenscheinlich nicht' (Mschr. 393). — **Schell:** ‚Wenn die Sünde gegen den hl. Geist von mir als die grundsätzliche Abwendung von Gott und darum als die formale und ausdrückliche Todsünde bezeichnet wird, so wird damit doch nicht behauptet, daß es keine andern Todsünden gebe' (Ren. 261).

Kiefl: ‚Ist es nun theologisch unzulässig, zu behaupten, daß in jeder wahren und eigentlichen Todsünde, wo immer eine solche im Sinne der kirchlichen Entscheidungen vorliegt, die Sünde wider den hl. Geist stecke? Ich glaube nicht, und auf diesen Punkt hat die bisherige Kontroverse über Schells Lehre zu wenig Rücksicht genommen' (Mschr. 393). — **Schell:** ‚Es ist von meinen Kritikern wohl bemerkt worden, daß ich in anderen Abhandlungen der Dog-

matik über die Todsünde eine Anschauung kundgebe, welche auch nach dem eigenen Urteil der Gegner nicht von der allgemeinen Lehre der Kirche oder der Theologen abweicht' (Ren. 262. Schell hat hier die Unterscheidung formaler und materialer Todsünden im Auge).

Kiefl: ‚Mit Recht beruft sich Schell auf Thomas: Jede Beziehung zu einem endlichen Gute begründet nur eine läßliche Sünde; die Beziehung zu Gott begründet die Todsünde. Noch ein zweites, ebenso selbstverständliches Moment betont Schell: Ist die eigentlich entscheidende Sache in der Todsünde, d. h. der finalen, die Tendenz zu ewiger Verstockung und Unbekehrbarkeit in sich selbst tragenden Sünde, welche die Voraussetzung der ewigen Hölle bildet, Gott, das unendliche Zielgut, dann ist die bewußte, volle Selbstbestimmung das formale Erfordernis der Todsünde. Was dem Willen mehr angetan wurde, kann durch äußere Strafleiden aus ihm entfernt werden; was er eigentlich aus sich selber hat, das ist es, worin er unbeugsam wird. Es ist die Willkür allein, die im todsündlichen Mißbrauch der Freiheit liegt, was den Willen verstockt' (389 f. Alle diese Sätze sind aus der ‚Katholischen Dogmatik' genommen, wo sie ausdrücklich nur auf formale Todsünden angewendet werden). — **Schell:** ‚Wenn in gewissen Sünden (formalen Todsünden) das zum vollen, reinen und unmittelbaren Ausdruck kommt, was die Todsünde zur Todsünde macht (nach dem Vorausgehenden: ausdrückliche und vollbewußte Stellungnahme gegenüber der betreffenden Sache mit klarer Bezugnahme auf das letzte Ziel), so sind deswegen diejenigen Sünden, welche mit einer geringeren Vorsätzlichkeit vollzogen und unmittelbar nicht gegen Gott als solchen, weder als Gesetzgeber noch Urbild des Guten gerichtet sind, doch eigentliche Todsünden, weil immer noch eigentliche Überlegtheit des Tuns und Wichtigkeit der Sache vorhanden sind' (Ren. 203 f.).

Kiefl: ‚Es ist ein ganz und gar schriftwidriger und nahezu häretischer Satz, wenn Stufler S. 287 erklärt, „daß die Todsünde die Tendenz zur völligen unheilbaren Verstocktheit keineswegs in sich habe". Bei keinem namhaften Theologen wird man diesen Satz wiederfinden. Das gerade Gegenteil ist die katholische Auffassung vom Wesen des geistigen Todes. Wer sieht nicht auf den ersten Blick, daß hier Stuflers und nicht Schells Auffassung zum Laxismus neigt, und daß Schells

Ausdrucksweise dem apostolischen Idealismus weit näher kommt?' (Mschr. 394). — **Schell**: ‚Es wäre ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit, nicht nur gegen die Güte, wenn irgend eine Sünde in irgend einer Seele anders beurteilt würde, als sie in Wirklichkeit ist. Sobald der Eindruck entsteht, daß die Sünde anders, als sie es ihrem psychologischen Tatbestand nach verdient, von dem Gericht Gottes beurteilt und bestraft würde, hätte der betreffende Theologe die Schuld daran, daß Zweifel an der Heiligkeit oder auch am Dasein Gottes entstünden, oder daß die Liebe Gottes in Frage gestellt würde' (Neu. 264). Noch klarer spricht Schell über diesen Punkt in der Dogmatik gerade mit Bezug auf die materialen Todsünden: ‚Man darf nicht aus Rigorismus in irgend eine Kategorie von Sünde mehr Bosheit hineintragen (um davor abzuschrecken), als wirklich psychologisch darin liegt; sonst ist der Konflikt zwischen dem psychologischen Tatbestand und den theologischen Urteilsprüchen über denselben (bezw. nach seiner theologischen Charakteristik) unvermeidlich, und um so bedenklicher, da der psychologische Tatbestand, wie er in den gewöhnlichen Sünden vorliegt, nach Inhalt, Tendenz und Tragweite des Willens dem Bewußtsein unmittelbar bekannt ist. Wäre wirklich in der freiwilligen Sünde als solcher die Tendenz zu unüberwindlicher und unerschöpflicher Fortdauer in der sündhaften Willensrichtung enthalten, welche im Todesfall zur ewigen Verhärtung führt, so wäre die Reinigung durch plötzliche Bluttaufe unmöglich; es wäre unmöglich, einem Sünder, der z. B. durch einen Schlaganfall an der inneren Zurücknahme seiner Sünden ganz oder teilweis gehindert ist, durch das Sakrament der letzten Ölung nach Jak. 5, 14 . . . zu Hilfe zu kommen . . . Der psychische Seelenstand kann nur durch psychische Akte verändert werden, welche ins Bewußtsein fallen (wenn sie auch der Seele mehr angetan werden, als aus ihrer Initiative hervorgehen); läge also in irgend einer Sünde, welche dies psychisch nicht enthält, die innere Anlage zur ewigen Verstockung nach dem Tode, so wäre es unmöglich, einem Sünder, der nicht mehr im Gebrauch seines freien Willens ist, durch die Sakramente zu Hilfe zu kommen: — außer wenn er sie überhaupt nicht braucht' (D III B 754 f.).

Ich habe in meinem Buche an zwei Stellen (S. 183 u. 299) ausdrücklich hervorgehoben, in welchem Sinne man sagen könne, es

liege in jeder Todsünde die Tendenz zur ewigen Verstockung. S. 183 z. B. heißt es: ‚Es liegt demnach der dämonische Gottes-haß, die satanische Gesinnung schon in jeder Todsünde wie im Keime, nicht etwa in dem Sinne, als ob eine Todsünde nur dann vorhanden wäre, wenn der Mensch selbst direkt ein ewig unbußfertiger Satan sein will, sondern insofern, als jede Todsünde, wenn sie nicht vor Ablauf der Prüfungszeit nachgelassen wird, die gänzliche Trennung von Gott, die endgültige Ausschließung von der Seligkeit herbeiführt, deren notwendige psychologische Folge eben die Feindschaft und der Haß gegen Gott ist‘. Davon weiß natürlich Kiefl nichts; dagegen beschuldigt er mich eines ‚nahezu häretischen Satzes‘, daß ich jene Tendenz zur Unbußfertigkeit, welche Schell eben nur von der Sünde gegen den hl. Geist behauptet, nicht auf jede Todsünde ausdehnen will.

Man sieht, es fehlt Prof. Kiefl nicht an gutem Willen, andere ein wenig zu ‚verketzern‘. Aber er handhabte diesmal die Waffe so wenig geschickt, daß er nicht mich, sondern jenen traf, zu dessen Verteidigung er sie schwingen wollte.

Damit will ich meine Ausführungen gegen K. schließen. Er wird wohl nachgerade selbst einsehen, daß er in seiner Kontroverse ein merkwürdiges Mißgeschick hatte, alle jene Autoren, mit denen er zu tun hatte, falsch zu verstehen. Er mißverstand nicht bloß mich, sondern noch mehr Schell und den hl. Thomas. Möge er sich hieraus eine Lehre nehmen, wenn ihn etwa die Lust anwandeln sollte, auch Schells Lehre von der Genugtuung Christi zu verteidigen.

Das bleibende Resultat der ganzen bisherigen Polemik dürfte folgendes sein: Es ist nicht bloß gefährlich, sondern notwendig mit schweren Irrungen verbunden, wenn man mit Hintansetzung der Tradition, mit Außerachtlassung dessen, was die hl. Väter des Altertums, was der eherne Fleiß und das Genie der mittelalterlichen Denker geschaffen, in der Dogmatik ganz neue Bahnen einschlagen will und sich dem Wahn hingibt, zur Lösung jener Zweifel, von welchen unsere heutige Welt bewegt und gefährdet wird, reiche nicht mehr aus, was ‚der Scharfsinn mittelalterlicher Mönchszellen ausgeklügelt hat‘ (Mschr. Aug. 1904, S. 686). Führt schon der Bruch mit der Tradition bei Profanwissenschaften gewöhnlich zu großen Irrtümern, so gilt dies in noch höherem Maße in der Dogmatik. Ja, es soll auch in dieser Wissenschaft einen

Fortschritt geben; kein vernünftiger Mensch wird fordern, daß die neuzeitliche Dogmatik auch nicht einen Schritt über die mittelalterliche Scholastik hinaus mache und keinen einzigen neuen Gedanken selbständig entwickle. Konservativ sein ist nicht identisch mit Verknöcherung und Erstarrung. Aber um das wissenschaftliche Gebäude der Dogmatik weiterzuführen, darf man nicht die altehrwürdigen Fundamente untergraben; denn diese Fundamente sind so innig mit dem katholischen Dogma selbst verbunden, daß jeder Angriff auf dieselben notwendig zu Irrungen in der Glaubenslehre selbst führt. Der Konflikt mit den Dogmen ist aber vollends unvermeidlich, wenn man die Reform gar bis auf das tiefste Fundament, bis auf den Gottesbegriff selbst ausdehnt und sich einreden will, mit dem seit dem Beginn des Christentums festgehaltenen Gottesbegriff sei es unmöglich, dem Ansturm des modernen Unglaubens siegreich zu begegnen. Wenn die gegenwärtige Kontroverse den einen Vorteil bringt, daß sie den katholischen Klerus, soweit er dem Kampf gefolgt, in der Überzeugung bestärkt, die katholische Dogmatik bedürfe keiner neuen Fundamentierung, sondern nur des regelmäßigen Ausbaues und neuer Schutzwehren gegen neue Feinde, so halte ich mich für reichlich belohnt und vollauf entschädigt für die vielen wegen meines Buches: ‚Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod' gegen meinen ethischen Charakter gerichteten Vorwürfe. Ich kann es nicht hindern, daß auch diese Schrift wieder als ein Ausfluß meiner Verketzerungs- und Denunzierungssucht gebrandmarkt wird; aber ich erkläre in voller Aufrichtigkeit und Offenheit: Es liegt mir vollständig fern, Schell und Kiefl für häretische Autoren zu halten oder gar sie als solche denunzieren zu wollen; aber ich halte beide für nicht glückliche Dogmatiker.

Nachwort.

Nachdem die Drucklegung dieser Broschüre bereits fertiggestellt war, erhielt ich das Maiheft der Passauer Monatsschrift, in welchem Prof. Kiefl seine Polemik gegen mich fortsetzt. Mein Gegner wird immer erregter und gibt sich infolgedessen immer ärgere Blößen. Er will mich als gewissenlosen Menschen hinstellen, der sich weder um päpstliche Verordnungen noch um Wahrheit und Gerechtigkeit kümmert. Dem größten Teil der die Sache selbst berührenden Aufstellungen ist schon durch diese und die vorausgehende Broschüre der Boden entzogen; auf die übrigen werde ich, sobald die Artikelserie meines Gegners abgeschlossen ist, antworten.

Mit Rücksicht auf die Eigenart Kiefls, der Herrn Prof. Schell bisher nicht aufs glücklichste bedient hat, dürfte es angezeigt sein, daß Schell selbst wieder in die Kontroverse eingreife.

illigen
9295

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA
9295 .